<36606639540014

Chr. H. Weiße's
Psychologie und Unsterblichkeitslehre

nebst

Vorlesungen über den Materialismus

und verwandten Beigaben.

Aus Weiße's handschriftlichem Nachlasse und akademischen Nachschriften
zusammengestellt

von

Dr. Rudolf Seydel,
a. o. Prof. der Philosophie an der Universität zu Leipzig.

Leipzig,
Verlag von J. G. Findel.
1869.

Vorwort des Herausgebers.

Unter den Vorlesungen Weiße's erschienen von je am meisten diejenigen eine weitere Oeffentlichkeit fordernd, über deren Gegenstände der Dahingeschiedene nicht selbst in systematisch zusammenhängender und umfassender Darstellung sich verbreitet hat. Unter diesem Gesichtspuncte konnten allerdings wieder — trotz der außerordentlichen schriftstellerischen Fruchtbarkeit Weiße's — ziemlich viele Vorlesungen in Frage kommen; vor allen aber, wenn abgesehen wurde von der Rechts- und Staatsphilosophie, für die ich gern einen berufeneren Redactor, als ich es sein würde, gewinnen möchte, drängte sich die Psychologie in den Vordergrund. Denn Ethik und Philosophie der Geschichte konnten von jenem erstgenannten Collegium nicht wohl getrennt werden; die Aesthetik aber, wenngleich seit 1830 nicht mehr veröffentlicht und seit dieser Zeit so vielfach umgestaltet, daß das damals geschriebene Werk dem Verfasser schon lange vor seinem Tode für antiquirt galt, — die Aesthetik war trotzdem ihrem wesentlichen Inhalte nach immer noch aus jenem Werke kennen zu lernen, und befand sich überdies, rücksichtlich ihrer späteren Entwickelung, in dem Vortheile, daß die erste Publication aus Weiße's Nachlasse, die „Kleinen Schriften zur Aesthetik und ästhetischen Kritik", Leipzig, Breitkopf und Härtel, 1867, gerade aus der letzten Zeit größere noch ungedruckte Arbeiten über theoretische Aesthetik bekannt gemacht hatte. Die Psychologie empfahl sich dagegen selbst noch vor der Logik oder Erkenntnißlehre. Diese letztere war zwar dringend genug herausgefordert; schon war das Urtheil gefällt, Weiße habe die Philosophie nicht wesentlich fortgebildet, denn dazu gehöre auch die Schöpfung einer

Logik*); und so schien die geschichtliche Stellung Dessen, den nicht Wenige mit uns für den bedeutendsten nachhegelischen Philosophen halten, davon abzuhängen, daß nachgewiesen wurde, wie die „Schöpfung" jener Wissenschaft gar wohl auch in Collegienheften geschehen konnte. Die dort gleichfalls noch vermißte „Encyklopädie" wäre mit der Erkenntnißlehre zugleich gegeben. Allein das Bedürfniß weiterer Kreise, namentlich derer, in welchen die gegenwärtigen religiösen und kirchlichen Bewegungen eine lebendige Sehnsucht nach Versöhnung des religiösen Innenlebens mit den Ansprüchen moderner Bildung und Wissenschaft erweckt haben, — dieses Bedürfniß mußte schwerer ins Gewicht fallen, als das der verhältnißmäßig jetzt sehr vereinzelten Fachgenossen und Liebhaber der Philosophie rein als solcher. Die Psychologie wird naturgemäß fast immer die Wissenschaft sein, in welcher die Entstehung philosophischer Gottes- und Weltanschauungen sich am besten belauschen und durch welche sich am besten der Eingang finden läßt in das Verständniß derselben. In der Seelenlehre spiegelt sich die Seele des Lehrers, auch ohne seinen Willen, unmittelbarer ab, als in andern Zweigen seines Systems, und eben diese Seele war ja der Geburtsschooß seiner gesammten Gedankenwelt. Jener Ausgleich aber zwischen Religion und Wissenschaft, ist er nicht vor Allem das ersehnte Ende eines „Kampfes um die Seele?" Noch immer, wenn auch weniger laut als vor kurzer Zeit, ist es eine materialistische Anschauung vom Seelenleben, welche den Zeitgenossen als letztes Ergebniß der Wissenschaft sich am häufigsten und populärsten anbietet, und Vielen selbst der Gebildeteren erscheint auch heute noch der Materialismus als ein drohend winkendes Gespenst, in dessen Bann zuletzt auch sie noch einmal könnten hineingezogen werden trotz ihres Sträubens. So rechtfertigte sich uns die Bevorzugung der Psychologie, und zugleich erhielt die dann wohl unerläßliche Hinzunahme der ergänzenden Vorlesungen über Materialismus und über Unsterblichkeitslehre durch diese Erwägungen eine tiefere Bedeutung. Die Unsterblichkeitslehre stellte sich unter den drei Gegenständen von selbst als die Lebensfrucht dar,

---

*) S. Glaser's Jahrbücher für Gesellschafts- und Staatswissenschaften, 1867, 7. Band, 1. Heft, S. 82

welche von dem Baume der Psychologie gebrochen werden sollte, der aus der Wurzel einer ideellen Ansicht von der Materie aufwuchs.

So hatte sich uns schon seit lange ein Plan gestaltet, welcher plötzlich auf die unerwartetste Weise in seiner Verwirklichung zu einem der schönsten Denkmale der Verehrung und Pietät für den geschiedenen Meister werden sollte, indem er mit den besonderen Wünschen eines warmen Freundes der philosophischen Theologie Weiße's und des tiefen gemüthvollen Ernstes seiner Persönlichkeit, wie sie aus seinen Werken ihm entgegengetreten war, auf das Merkwürdigste und Glücklichste zusammentraf. Ein älterer, in der Zurückgezogenheit lebender Gelehrter, der sich mehrfach auch öffentlich in wesentlichen Puncten als Anhänger Weiße's bekannt hat, dessen Bescheidenheit aber mir untersagt hat, seinen Namen zu veröffentlichen, hatte schon vor zwei Jahren es mir dringend ans Herz gelegt, aus Weiße's Nachlasse an das Licht zu fördern, soviel nur irgend sich eigne. Es setzte sich über diese Angelegenheit zwischen uns eine Correspondenz fort, aus der ich mir nicht versagen kann, einige Aeußerungen des Ungenannten hier mitzutheilen.

„Man darf sich gar nicht daranlassen — schrieb er u. A. — daran zu denken, was Alles gedruckt und gekauft wird, während die Geistesarbeit dieses Mannes aus Mangel an Theilnahme stumm soll bleiben müssen. Weiße scheint mir der Größte nicht allein der lebenden Philosophen, sondern auch wie ein neuer Anfangspunct. Für die Theologie, die noch immer nur wenig Notiz von ihm genommen hat, dürfte er ungefähr dieselbe Bedeutung für die Zukunft gewinnen, die Schleiermacher für die nachreformatorische hat. Nicht ganz dieselbe, weil mit Schleiermacher die neue Zeit beginnt, innerhalb deren Weiße den ersten großen weiteren Entwickelungsknoten bildet. Auch für Weiße wird die Zeit kommen, wo man ihn verstehen und bewundern wird, wo man die Schätze, die er geöffnet, benutzen und verarbeiten wird, wo man ihn dankbar segnen, und wo man sich wundern wird, welche Einsichten und Keime in ihm schon gegeben waren, zu einer Zeit, wo man an ihm vorüberging. Wie spät ist diese Zeit für Schleiermacher gekommen! Erst jetzt, erst seit dem letzten Decennium ist er dem

philosophischen und dem allgemeinen, höher gebildeten Publicum ein Name geworden. Auch Weiße's Tag wird kommen, wie der Schleiermacher's gekommen ist. Seine philosophische Dogmatik — besonders der dritte Theil — wird ein Lebensbuch der deutschen evangelischen Kirche werden". — Und ein anderes Mal: „Wieviel Vorurtheilen gegen ihn begegne ich zuweilen, auch in philosophisch gebildeten Männern! Und wie Vieles wird durchgekäut, was längst bei Weiße viel tiefer bearbeitet vorliegt; aber man kennt es nicht. Selbst Holtzmann meint, Weiße habe das ethnische, das griechische Element zu sehr, das Alttestamentliche zu wenig betont. Gerade das Alte Testament ist von keinem Dogmatiker so tief in den Strom des religionsgeschichtlichen christlichen Gedankenkreises hineingezogen, wie von Weiße. Bisweilen heißt es, Weiße sei ein theologischer Dilettant gewesen*). Dies gegenüber von Weiße's theologischem Wissen!" — „Ich deutete einmal auf Weiße's Liebe für Vaterland, Kirche, Menschheit hin. Gewiß lag in seinem göttlichen Mitleid mit dem Leiden der Menschheit und der Noth des Vaterlands, in dem heißen Wunsche, diesem durch Zugänglichmachung des Evangeliums und der heiligen Wahrheit des Christenthums den einzig rettenden, erneuernden Lebensquell öffnen zu helfen, der tiefste treibende Grund auch seiner religionsphilosophischen Speculation und Arbeit, neben dem intellectuellen Triebe, der in ihm so mächtig war. Man fühlt das durch in seinen Schriften, und daß man es durchfühlen kann, das giebt seinen Lehren noch eine höhere Kraft. Es ist wohl bei allen größeren Denkern ähnlich gewesen; nur ist es nicht überall so durchfühlbar".

Aus solcher innigen Verehrung und solchem tiefgegründeten Verständnisse war jener Wunsch weiterer Veröffentlichungen ent-

*) Späth, dessen warme Verehrung und hohe Anerkennung Weiße's einen kräftigen Ausdruck u. A. in seinem „Nekrolog" („Predigt der Gegenwart" 1866, 10. Heft) gefunden, spricht sich hierüber, daselbst S. 642, vielleicht noch immer zu einschränkend aus. Weiße war Theolog, ebenso berufs- und fachmäßig, auch in seiner äußerlichen Stellung, als er Philosoph war. Von „Studium", wenn man darunter die drei akademischen Lernjahre versteht, die bei ihm schon vor Beginn des 22. Lebensjahres endeten, war er Jurist; will man nach der frühesten Tendenz seiner Lehrthätigkeit urtheilen, so war er Philolog und Historiker.

sprungen, als dessen Frucht das vorliegende Buch auch noch in einem anderen Sinne zu betrachten ist, als insofern dieser Wunsch sich besonders auf die Unsterblichkeitslehre und auf das damit zu Verbindende gerichtet hatte. Wir wurden in der Weihnachtszeit des vorigen Jahres durch Zusendung einer namhaften Summe erfreut, welche, dem ungenannten Verehrer Weiße's von Seiten eines edeln, bemittelten Freundes auf seine Bitte zu diesem Zwecke zur Verfügung gestellt, zur Bestreitung der Druckkosten verwendet werden sollte, und welche die Aussicht gibt, auch noch fernere Publicationen zum Theil zu decken. Es würde uns als ein Unrecht gegen Weiße's Namen und gegen den Geber erschienen sein, hätten wir dieses Zeugniß für Weiße's Ruhm und im Stillen immer weiter greifende Wirksamkeit nicht mit dem wärmsten Danke auf- und annehmen wollen.

Der Tag Weiße's, welchen unser Freund verkündigt, er zeigt sein Nahen noch in manchen anderen Symptomen an. Ich rechne dazu vor Allem die Hochschätzung, mit welcher philosophische Schriftsteller, die in unsern Tagen den ersten Rang einnehmen, von Weiße sprechen, und die geschichtliche Stellung, welche sie ihm bereitwillig und mit rückhaltloser Anerkennung einräumen. Erdmann, ohne Zweifel der kundigste und geistvollste Darsteller der Geschichte neuerer und neuester Philosophie, hat die verbreitete Meinung, als müsse der Historiker nothwendig seinen Parteitendenzen die reine Empfänglichkeit und Hingebung zum Opfer bringen, von jeher dadurch widerlegt, daß er, Hegelianer wie er ist, dennoch das Bedeutendste des Nichthegelischen überall an seine rechte Stelle hob. So ist Erdmann's Name in die Geschichte der rechten Würdigung Baader's, Schopenhauer's, Krause's in hervorragender Weise verflochten; und so verdanken wir seinem „Grundriß der Geschichte der Philosophie“ (2. Bd., Berlin 1866, § 332—348) eine der kräftigsten Ermuthigungen in unsrer Anschauung von Weiße's Werthe und eine willkommene Waffe gegen so manches anmaßliche Absprechen parteiischer Oberflächlichkeit *). Das entsprechende Ver-

*) Wie weit dieses immer noch gehen kann, hat uns ein Herr F. W. Ebeling in den „Blättern für literar. Unterhaltung“ (1867, Nr. 34) gezeigt. Möchten doch Diejenigen, welche auch heute noch Weiße mit dem wohl-

dienst in der besonderen Beziehung auf die Aesthetik hat sich H. Lotze erworben, in seiner „Geschichte der Aesthetik in Deutschland" (München 1868), in welcher Weiße sehr entschieden als der Urheber der jetzt verbreitetsten und am meisten in Fleisch und Blut übergegangenen ästhetischen Ansichten hervortritt, und dies gleichfalls in dem Urtheile eines Mannes, dessen in fundamentalen Beziehungen von Weiße's Philosophie abweichende Lehren bekannt sind.

Auch die Theologie wird nicht länger zurückbleiben können. Ein Buch, welches, wie die „Philosophische Dogmatik" Weiße's, beide Wissenschaften, die Theologie und die Philosophie, zu Einem organischen Ganzen verarbeitet, kann nicht von epochemachender Bedeutung in der Philosophie sein, ohne zugleich dieselbe Stellung in der Theologie zu beanspruchen. Und wenn immer mehr anerkannt wird, daß Weiße es ist, auf dessen Grundlagen die gegenwärtige Evangelienkritik steht, so muß es mehr und mehr zum Bewußtsein kommen, daß der gleiche Geist christlicher Wahrheit auch in anderen seiner historischen Untersuchungen und vor Allem in seinen dogmatischen Schriften lebt, und daß nur Aeußerlichkeiten und kleine Eigenheiten die Ursache gewesen sind, daß ein ungünstigerer Leumund darüber sich verbreitet hat. Gesammturtheile, wie die Holtzmann's, die jetzt so vereinzelt stehen, müssen binnen Kurzem in der Geschichtschreibung der neueren Theologie maßgebend werden; denn ein Mann, wie der eben Genannte, schreibt nicht unbesonnen hin, was wir hier aus seinem schönen Nachrufe (Schenkel's Allgem. kirchl. Zeitschr. 1866, 10. Heft) mit freudiger Zustimmung wiederholen: „Auf der einen Seite ist es die synoptische Frage, welche von Weiße zuerst in die richtigen Geleise eingeführt und Resultaten entgegengeleitet wurde, bei denen es in der Hauptsache sein Bewenden haben wird. Die ganze neuere Forschung über diese Gegenstände steht auf der Grundlage der in Weiße's „Evangelischer Geschichte" zuerst in gesunder Gestalt auftretenden Kritik der drei älteren evangelischen Urkunden. Andererseits hat in Bezug auf die Johanneische Frage die Tübinger Kritik, welche sich seit Anfang der vierziger Jahre dieser Dinge bemäch-

---

feilen Worte „Eklektiker" abthun zu können meinen, sich durch solche Kenner, wie Erdmann und Lotze, belehren lassen!

tigte, kaum irgend ein entscheidendes Moment zur Geltung gebracht, auf welches nicht bereits die „Evangelische Geschichte" eine Hindeutung gegeben hätte, indem sie zugleich das Auge auch für diejenigen Seiten des räthselhaften Buchs offen behielt, welche einer ausschließlichen Beurtheilung nach dem Maßstabe einer rein idealen Composition widerstreben. So hat Weiße gerade die Johanneische Frage in minder einseitiger Weise behandelt, als seither sowohl zur Rechten als zur Linken üblich geworden ist; er hat für eine Lösung des Räthsels, wie sie auch für uns noch in der Zukunft liegt, die verdienstvollste Vorarbeit geleistet". Und über die „Philosophische Dogmatik": „Nur wenige Werke der philosophischen und theologischen Gegenwart können sich in Hinsicht auf Umfang und Macht der Geistesarbeit mit diesen Werken messen, und vielleicht keines thut es ihm gleich an Herbeischaffung von so reichhaltigem und durchgearbeitetem Material aus anderweitigen Erkenntnißgebieten, namentlich der Psychologie, der Aesthetik und der Naturwissenschaften. Es ist auf der einen Seite der Glaube als innere religiöse Erfahrung, auf der andern die weltliche Bildung und Wissenschaft als erkenntnißmäßiger Ausdruck der außerreligiösen Erfahrung, was in seiner innern, sich mit sich selbst vermittelnden Einheit nachgewiesen werden soll. Daher jener energische Kampf gegen den herkömmlichen supranaturalistischen Rahmen der Weltanschauung, gegen alles äußerlich und zufällig Wunderbare, jene durchgehende Emancipation der Frömmigkeit von ihrer unfreien Gebundenheit an einzelne, äußere Geschichtsthatsachen, jene allseitige, speculative Durchdringung des kirchlichen Dogmas, welche überall den allgemeinen idealen Gehalt des letzteren in den Vordergrund stellt".

Weiße in der Geschichte der neuesten Theologie die ihm gebührende Stellung zu geben, dazu wüßten wir unter den theologischen Historikern keinen Berufenern als Carl Schwarz, der damit in den bisherigen Auflagen seines vielgelesenen und mit Recht geschätzten Buches „Zur Geschichte der neuesten Theologie" einen so beachtenswerthen Anfang gemacht hat. Leider ist unsre zuversichtliche Hoffnung, in der kürzlich erschienenen vierten Auflage dieses Buchs eine zusammenfassende und eingehendere Darstellung der Individualität und philosophisch-theologischen Geisteswelt Weiße's

zu lesen, zu der die Materialien reichlich vorliegen*), nicht in Erfüllung gegangen. Wir wissen nicht, wodurch Herr D. Schwarz abgehalten worden, das in der zweiten Auflage des genannten Buchs gegebene Wort, Weiße's „Philosophische Dogmatik" nach deren vollständigem Erscheinen in der ihr zukommenden Weise zu besprechen, in der dritten oder doch in der vierten Auflage einzulösen: er hat statt dessen auch die frühere Erwähnung des Buchs wieder getilgt. Sollten ihm gewisse, unsers Erachtens sehr untergeordnete Eigenheiten, die er, gewiß mit Unrecht, dem Charakter Weiße's zur Last zu legen geneigt ist (4. Aufl., S. 416), in den späteren Bänden der „Philosophischen Dogmatik" noch härter aufgestoßen sein? Wir glauben es nicht. Werden doch die Verdienste R. Rothe's, gegen dessen Wunderglauben Weiße Veranlassung fand zu Felde zu ziehen (Protestantische Kirchenzeitung 1858, Nr. 26. 27. 29), trotz aller mystischer Sympathien, welche von Schwarz nicht getheilt werden, von ihm in ächtester historischer Anerkenntniß dargelegt, und die Anschauungen dieses ebenso gläubigen als freisinnigen Mannes, welcher der von Schwarz als letztes Endziel hingestellten „freien Theologie" mindestens nicht näher stand als Weiße, in objectivem Eingehen geschildert. So haben wir allen Grund anzunehmen, eine ähnliche Darstellung Weiße's sei nur in Folge äußerer Umstände einer nächsten Ausgabe des Buchs, die nicht lange anstehen kann, aufbehalten worden.

Auch gegenwärtiges Buch wird auf den Inhalt der „Philosophischen Dogmatik" von Neuem hinweisen, mit deren einzelnen Theilen es fast durchgängig Parallelen hat; und der Vorzug der Collegienhefte vor den ausgearbeiteten Werken, die größere Popularität und leichtere Uebersichtlichkeit, wird, so hoffen wir, Vielen, namentlich Jüngeren, zur Brücke zu jenem Hauptwerke Weiße's werden, das vor Allem kein Theologie Studirender ungelesen lassen sollte.

---

*) Was ich hierzu durch meinen „Nekrolog" (Leipzig, 1866; in wissenschaftlicher Beziehung erweitert: Fichte'sche Zeitschrift für Philosophie, 50. Bd., 1. Heft) beitragen konnte, ist seitdem durch meine Antrittsrede „Ueber die philos. Aufgabe der Gegenwart" (Fichte'sche Zeitschr. 52. Bd., 1. Heft) und durch ein Verzeichniß sämmtlicher Schriften Weiße's (daselbst 55. Bd., 1. Heft) in Etwas ergänzt worden.

Ueber die Grundsätze der Herausgabe habe ich wenig hinzuzufügen. Ich habe mir vorgesetzt, überall nur Einen, aber einen vollständigen Text zu geben, also auf der einen Seite Wiederholungen möglichst zu vermeiden, auf der andern doch nie etwas Ergänzendes, Erläuterndes, den Ausdruck Schärfendes preiszugeben, wenn es sich in anderen außer dem zu Grunde gelegten Hefte fand. Wo Wiederholungen entstanden sind, ist es, soviel mir bewußt, immer in dieser letzteren Beziehung zum Vortheil. Was sich auf die einzelnen Vorlesungen im Besondern bezieht, die Mittheilungen über Auswahl der Hefte und Anderes, habe ich einer jeden in einer Anmerkung vorausgeschickt. Die angehängten Aphorismen wird Niemand ungern sehen, der an Weiße's Gedanken einmal Interesse gefaßt. Ueberall habe ich meine Aufgabe als eine historische betrachtet und mich daher jeglicher bearbeitenden Einmischung geflissentlich enthalten, wie beinahe auch jeder Zwischenrede. Wo Einschaltungen von meiner Hand nöthig wurden, habe ich sie, wie üblich, durch eckige Parenthesen unterschieden.

Den Herren Diakonus Dr. Peter und Gymnasiallehrer Dr. Krumbiegel in Dresden, Katechet Dr. Petzold, Privatdocent Dr. Windisch und Cand. rev. min. Schmiedel in Leipzig, welche mich durch Mittheilung ihrer akademischen Nachschriften unterstützt haben, sage ich hierdurch öffentlich meinen Dank.

So möge denn dieses Buch sich den Thaten anreihen, durch welche der Verewigte sein Wirken unter uns fortsetzt, durch welche er — nach den Worten des Dichters — „die Zeiten wundersam verwechselnd, der Dämmerung, der Nacht begegnet, die uns entkräftigt".

Gohlis bei Leipzig, August 1869. **Rudolf Seydel.**

Inhalt.

Vorlesungen

über

Materialismus.

Ueber den Materialismus*).

Parallele der „Philosophischen Dogmatik" Weiße's: Bd. I. S. 670 ff. Bd. II. S. 9—32. S. 52—282.

Vorbemerkungen.

1. Alles Erkenntnißstreben des Menschen geht zufolge der Anlage seiner Vernunft mit Nothwendigkeit dahin, zu dem Veränderlichen und Wechselnden, was die Welt der Erscheinung bietet, ein Bleibendes und Beharrendes aufzufinden, was als Grund der wechselnden und vorübergehenden Erscheinungen angesehen werden kann. Um 1858.

*) Vorbemerkung des Herausgebers. Als der erste Band seiner „Philosophischen Dogmatik" gedruckt war (1855), begann für Weiße eine Zeit erneuter Vertiefung in die Probleme der Naturphilosophie; denn der zweite Band sollte die Darstellung der Schöpfungslehre und vor Allem eine Erklärung des materiellen Daseins enthalten, welche von dem Schlußabschnitte des ersten Bandes nur im Allgemeinen vorbereitet war. Hieraus ergab sich die verhältnißmäßig große Anzahl von Arbeiten Weiße's über die Materie, den Materialismus und über das gesammte Naturleben, welche die zweite Hälfte der 50er Jahre aufzuweisen hat. So finden wir auch in dieser Zeit die nur dieses eine Mal von ihm angekündigte Vorlesung „über den Materialismus" (Winter 1856/7), der jedoch eine im Katalog nicht bemerkte Wiederholung gefolgt zu sein scheint. Ein Theil des für diese Vorlesung ausgearbeiteten Heftes liegt uns in einer paginirten, erweiterten Umarbeitung vor, die wir um so mehr für den Anfang einer beabsichtigten Druckschrift zu halten geneigt sind, als auch ein noch vorhandenes Blatt von 1855, den Anfang von „Briefen über den Materialismus" enthaltend, den Plan zu einem Werke über diesen Gegenstand aufweist. Von Gedrucktem gehören hierher, außer den Parallelen der „philosophischen Dogmatik", namentlich die drei Artikel über den „Kampf des Glaubens gegen den Materialismus" in der „Protestantischen Kirchenzeitung" (1856, Nr. 35. 38; 1857, Nr. 23 f.) und die drei Aufsätze über „die Grenzen des mechanischen Princips der

2. Der Richtung des Denkens auf dieses Ziel haben ihren Ursprung zu danken die auf jener Stufe der Verstandesbildung, welche im Allgemeinen durch die Erfindung der Sprachen bezeichnet wird, überall sich einfindenden Begriffe von **Körper** und **Seele**. Weder mit dem einen, noch mit dem andern dieser Worte werden bestimmte einzelne unmittelbar wahrgenommene Erscheinungen des äußern sinnlichen oder des innern geistigen Daseins bezeichnet, sondern das Wort Körper drückt aus, was der Verstand als beharrenden Grund von äußern, das Wort Seele, was derselbe Verstand als beharrenden Grund von innern Erscheinungen voraussetzt.

3. Die Begriffe von Körper und Seele genügen dem Bewußtsein des Menschen, der in seinem Denken und Thun nur von prak-

---

Naturforschung" in der Fichte'schen Zeitschrift für Philosophie (1855, 27. Band, 1. u. 2. Heft, und 1860, 36. Band, 1. Heft). Eine besondere Anregung gab **Fechner's** 1855 erschienene Schrift „über die physikalische und philosophische Atomenlehre."

Wir geben hier die Umarbeitung des Vorlesungenhefts, die bald nach 1857 geschrieben sein muß, bis zum Abbrechen derselben, von da ab die erste Bearbeitung des Hefts. Nur hier und da haben wir auch in der ersten Partie die Fassungen der ersten Version wieder hergestellt: da nämlich, wo sie Erläuterndes für die akademischen Hörer enthielten, das für das gedruckte Werk nicht mehr angemessen erschienen sein mochte.

In den sonst von Weiße angekündigten akademischen Collegien finden sich hierzu nur zwei Parallelen, die Vorlesung über „**Metaphysik mit den Principien der Naturphilosophie und Psychologie**" vom Sommer 1834 und die über „**Metaphysik und Naturphilosophie**" vom Winter 1860/61. Sonst sind die naturphilosophischen Fragen von Weiße nur in den psychologischen (s. unsere Vorbemerkung unten zur Vorlesung über Psychologie) und religionsphilosophischen Collegien (s. unten Vorbemerkung zur Unsterblichkeitslehre), sowie in den allgemein **encyklopädischen** behandelt worden. Lectionen der letzteren Art hat er in den Semestern S. 1825 (nach Hegel's Encyklopädie), W. 1825/26 (desgl.), 1828, 1829/30, 1831, 1836/37, 1843/44, 1851/52 (mit vergleichender Darstellung von Hegel und Herbart), 1862/63, 1864 und 1865/66 angezeigt.

Im J. 1860 erschien der zweite Band der Dogmatik: „**die Welt- und Menschenschöpfung**", und führte den Gedanken der ursprünglichen **Einheit** der **Materie** durch, während der Schluß des ersten Bandes noch ursprüngliche Mehrheit, im Sinne der Chemie, angenommen hatte. Dem aufmerksamen Leser gegenwärtiger Vorlesung wird es nicht entgehen, wie dieselbe zu jener entschiedenen Einheitslehre überleitet. (Vgl. Philos. Dogmat. II, S. 12 f).

tischem, nicht zugleich von theoretischem Interesse geleitet wird, um das Bedürfniß des Verstandes zum Denken von Begriffen, die in der angegebenen Weise ein Substantielles, eine Substanz ausdrücken, zu befriedigen. Wie die Welt der Erscheinungen in eine äußere und eine innere, so theilt sich diesem Bewußtsein das Dasein, welches von ihm der Erscheinungswelt zu Grunde gelegt wird, in ein körperliches und ein Seelendasein.

4. Mit der Ausbildung und Unterscheidung dieser Begriffe ist indeß der Verstand nur erst bei dem Ziele eines beziehungsweise (relativ*) nicht eines schlechthin (absolut) Beharrenden angekommen. Auch das, was er Körper nennt, sieht er, zum nicht geringen Theile wenigstens, vor seinen Augen entstehen, sich verändern, vergehen, desgleichen was er Seele nennt. Die Anlage und Kraft der Vernunft bringt es mit sich, daß zwar nicht in allen Menschen, aber doch in einem Theile derselben die weitere Frage auftaucht nach den Gründen dieser Wandlungen, von denen auch das beziehungsweise Beharrende getroffen wird. Dieselbe Vernunft lehrt ihn diese Gründe aufsuchen in dem Begriffe eines Beharrenden höherer Ordnung, einer Substanz, welche sich zu jenen vorläufig angenommenen Substanzen wiederum verhält, wie diese selbst zu den schlechthin nur in der Zeit vorübergehenden Erscheinungen.

5. In dem seiner selbst bewußten Streben der menschlichen Vernunft nach Auffindung solch eines Bleibenden oder Beharrenden höherer Ordnung besteht und hat von jeher bestanden, was wir Philosophie, philosophische Speculation nennen. Alle Begriffe, die in irgend einer Weise die Bestimmung haben, ein Wesen, eine Substanz dieser höheren Ordnung auszudrücken, stammen ihrem Ursprunge nach nicht aus jener unbewußt productiven Thätigkeit des Verstandes, aus welcher die Sprachen und mit ihnen jene mehr auf der Oberfläche liegenden Substanzbegriffe hervorgegangen sind, sondern aus philosophischer Reflexion und Speculation. Nur etwa der höchste dieser Begriffe macht eine Ausnahme, der Begriff der Gottheit, insofern bei dessen Bildung Geisteskräfte anderer Art, die hier für uns nicht in Betrachtung kommen, thätig sind.

---

*) Die kleinere Schrift im Texte der Paragraphen zeigt an, daß die so gedruckten Worte aus der ältern Bearbeitung (Winter 1856/7) herübergenommen sind.

6. Zu diesen Substanzbegriffen höherer Ordnung gehört der Begriff der Materie. Mit diesem Worte nämlich pflegt die einheitliche Substanz bezeichnet zu werden, welche die Philosophie lehrt entweder schlechthin oder in gewissen Beziehungen dem körperlichen Dasein zum Grunde liegend zu denken, dergestalt daß nicht allein die nur in schwebender Erscheinung vorübergehenden sinnlichen Bewegungen und Veränderungen, sondern auch die beziehungsweise beharrenden körperlichen Dinge irgendwie auf sie zurückgeführt oder aus ihr abgeleitet werden sollen.

7. Die Wahrheit und Giltigkeit des Begriffs der Materie wird in irgend einem Sinne, innerhalb weiterer oder engerer Grenzen, von allen philosophischen Denkweisen anerkannt. Die empirischen Naturwissenschaften sind zu einem sichern und stetigen Fortschritt auf dem ihnen eigenthümlichen Wege erst seit dem Zeitpuncte gelangt, da es ihnen gelungen ist, im Bereiche der Erfahrung als solcher für seine Wahrheit den strengen Beweis zu finden. Wenn aber eine philosophische oder eine physikalische Theorie die Geltung dieses Begriffs in solcher Weise erweitert, daß dadurch die Bedeutung anderer Begriffe beeinträchtigt wird, durch welche die Philosophie den Wesensgrund entweder der geistigen Erscheinungen auszudrücken sucht, oder auch der körperlichen nach anderen als den durch den Begriff der Materie zunächst ausgedrückten Beziehungen: so wird eine solche Ansicht mit dem Namen des Materialismus bezeichnet.

8. Der Materialismus hat überall den Begriff der Materie zu seinem Hintergrunde. Er beruht in seinem letzten Grunde auf einer falschen Auffassung dieses Begriffs, auf einer irrthümlichen oder einseitigen Deutung der Thatsachen, welche für den Standpunct der Erfahrung diesem Begriffe seinen Inhalt und seine Bedeutung geben. Darum beginnen wir die nachfolgende Betrachtung, welche sich eine Charakteristik des Materialismus in dem ganzen Umfange seiner Consequenzen und seiner Verzweigungen zu ihrem Ziele setzt, mit einer möglichst genauen Angabe dieser Thatsachen, wobei wir zugleich den geschichtlichen Weg, auf welchem sich die erfahrungsmäßige Erkenntniß dieser Thatsachen gebildet hat, in der Kürze bezeichnen werden.

I.

A. Entwickelung des Begriffs der Materie nach den gegebenen Erfahrungsthatsachen.

9. Daß bei jeder sinnlich wahrnehmbaren Entstehung eines Körpers der Körper nicht in jedem Sinne neu entsteht, sondern daß etwas schon zuvor Vorhandenes nur eine neue Form annimmt, desgleichen daß auch bei der sinnlich wahrnehmbaren Zerstörung eines Körpers nicht wirkliche Vernichtung seiner Substanz, sondern nur ein Uebergang in andere Formen stattfindet: das hat man beobachtet seit den frühesten Zeiten, zu denen inmitten des menschlichen Geschlechts die philosophische Speculation erwacht ist. Solcher Beobachtung eben entstammen die Versuche, in denen seit alter Zeit der menschliche Verstand es unternommen hat, das solchergestalt im wechselnden Entstehen und Vergehen der körperlichen Dinge Beharrende, die Substanz der körperlichen Dinge, in deutlich ausgeprägte Begriffe zu fassen.

10. Unter diesen Versuchen nehmen, wenn wir von den Speculationen einiger Völker des Morgenlandes absehen, deren Zeit genauer zu bestimmen unserer Forschung bisher noch nicht überall gelungen ist, geschichtlich die erste Stelle jene Lehren der ältesten Griechischen Philosophie, insbesondere der Ionischen Schule ein, welche als das Urwesen, woraus Alles entsteht und worein Alles sich wieder auflöst, eine oder die andere bestimmte Gestalt des körperlichen Daseins bezeichneten, welche sich durch ihre weite Verbreitung und verhältnißmäßige Einfachheit, sowie durch die Rolle, die ihr in den sichtbaren Umwandlungsprocessen der Körperwelt übertragen ist, dazu zu eignen schien: das Wasser, die Luft, das Feuer u. s. w. Es ist bemerkenswerth für den Entwickelungsgang des menschlichen Verstandes, daß derartige Vorstellungsweisen früher aufgetreten sind, als die Versuche, den Begriff des körperlich Beharrenden in mehr abstracter Weise, ohne Anknüpfung an eine bestimmte sinnliche Gestalt, zu fassen.

11. In die Reihe derartiger Lehren gehört ihrem ursprünglichen Sinne nach die so weit verbreitete und so einflußreiche Vorstellung von den so genannten vier Elementen (ῥιζώματα). So

nämlich, wie wir diese Vorstellung zuerst ausgebildet bei Empedokles von Agrigent antreffen, sollen durch sie vier gegenseitig von einander unabhängige, zwar mit einander sich verbindende, aber nicht in einander übergehende körperliche Urwesen bezeichnet werden, aus deren Mischung und Trennung in fortwährendem Wechsel die besondern Dinge hervorgehen.

In Wahrheit vier Grundformen, die als Formen wirklich nicht in einander übergehen. Die fünfte, von Aristoteles hinzugefügte, erscheint dann als überflüssig. [Randbemerk. der ersten Bearbeitung].

12. Ausdrücklich in Bezug auf diese s. g. Elemente mußte aber bei fortschreitender Beobachtung die Erfahrung sich wiederholen, daß auch für sie ein gegenseitiger Uebergang, ein Entstehen aus einander und eine Auflösung in einander stattfindet. Sie mußte sich in Bezug auf sie alle wenigstens dann wiederholen, wenn ihr Begriff in der Allgemeinheit gefaßt ward, wie er gefaßt werden mußte, wenn er seine principielle Stellung behaupten sollte. Das Feste geht unter Umständen vor unseren Augen in das tropfbar Flüssige, das tropfbar Flüssige in das elastisch Flüssige über und umgekehrt, und das unwägbare Element des Lichtes und der Wärme, indem es diese Uebergänge zu vermitteln dient, bricht selbst aus den festen, den tropfbar und den elastisch flüssigen Substanzen hervor und verschwindet wiederum in sie. Diese Hergänge der körperlichen Erscheinungswelt vor Augen hat bereits im Alterthume Aristoteles dem Empedokles gegenüber die Verwandlungsfähigkeit auch der elementarischen Substanzen wechselseitig in einander behauptet und damit im Zusammenhange eine allgemeinere und mehr in die Tiefe gehende Fassung des Begriffs der Materie vorbereitet.

13. Schon vor Aristoteles hatte Plato in eigenthümlicher Weise den Versuch gemacht, den Begriff des körperlich Beharrenden durch eine noch über das Bereich der sinnlichen Erfahrung hinausgehende Speculation an den allgemeinsten, nur im reinen Denken, nicht in sinnlicher Anschauung erfaßbaren Begriff des Seins oder Daseins anzuknüpfen. Nach dem Vorgange der pythagoreischen Schule glaubte er in jedem Seienden ein positives und ein negatives Element unterscheiden zu müssen: das positive, die Einheit, das negative, die unbestimmte oder unendliche zwischen Sein und Nichtsein schwebende Zweiheit oder Vielheit. Das erste galt ihm

als das Element der Form, dem zweiten gab er nicht ausdrücklich den Namen des Stoffes, sondern er bezeichnete es als das „Groß und Klein," als das Quantitative. Wie nun durch die Herrschaft der Einheit über die Vielheit in einer Reihe von Formen, welche Plato als schlechthin unwandelbare, weder entstehend noch vergehend, gedacht wissen wollte, die Welt des wahrhaft Seienden, die Welt des Geistes oder der Ideen, so wird dagegen durch eine Verselbstständigung des Quantitativen, des Elementes der Vielheit, durch die formlose Existenz dieses Elementes, über welche das Princip der Form nur allmählich, nur in einem stufenweise aufsteigenden Schöpfungsprocesse, die Herrschaft wieder gewinnt, die körperliche, die Sinnenwelt bezeichnet.

14. Aristoteles, der erste der von dem Wort Gebrauch machte, welches man durch Stoff oder Materie zu übersetzen pflegt (ὕλη), hat indeß demselben eine Bedeutung beigelegt gleichfalls mehr von allgemein metaphysischem Inhalt, als von dem zugleich empirisch bestimmten, den wir jetzt damit bezeichnen. Ihm gilt als Stoff das in jedem Dasein, gleichviel ob körperlichen oder geistigen, der Form, durch die ein jedes Dasein erst zu dem bestimmten Dinge wird, das sein Begriff bezeichnet, zum Grunde Liegende, auch bei Veränderung der Form Bleibende oder Beharrende. Daß allen körperlichen Dingen in diesem Sinne ein und derselbe Stoff zum Grunde liegt, das wird von Aristoteles nicht ausdrücklich gelehrt, und es finden sich demzufolge bei ihm auch keinerlei nähere Angaben über die sich überall gleiche Beschaffenheit solches Stoffes. Dennoch finden wir in seiner Weltbetrachtung diese Voraussetzung allenthalben, nach Vorgang der älteren Philosophen, zum Grunde gelegt; ohne ausdrückliche Anknüpfung indeß an das Wort ὕλη, welches, bei Aristoteles überall noch in jener unbestimmteren und weitschichtigeren Bedeutung angewandt, erst in der Philosophie des späteren Alterthums, besonders wohl seit den Stoikern, die bestimmtere Bedeutung angewiesen erhielt, welche seitdem daran geknüpft geblieben ist.

15. In den Schulen des Mittelalters, den Arabischen sowohl als auch den christlichen, ward, bald mehr mit Anschluß an die Philosopheme des Plato, bald mehr an die des Aristoteles, der Begriff der Materie zu einem Hauptgegenstande der Speculation; nicht immer mit ausdrücklicher Beschränkung auf die körperliche, durch die

Voraussetzung einer beharrenden Substanz umgrenzte Daseinssphäre, aber doch stets mehr oder minder auf Grund solcher Voraussetzung, welche nie auch von diesen Schulen verläugnet worden ist. Wie aber das Alterthum, so entbehrte auch das Mittelalter noch jeder eigentlichen, erfahrungsmäßigen Bestätigung dieser Voraussetzung, und je weniger die Erfahrung ein deutlich erkennbares Object dafür bot, um so weniger konnte man natürlich auch über das eigentliche Was der materiellen Substanz eine empirisch eben so wie speculativ begründete Rechenschaft geben, noch einen Maßstab an sie legen, der von ihrem wirklichen Sichgleichbleiben in quantitativer Beziehung wissenschaftlich die volle Sicherheit hätte gewähren können.

16. Ein solcher Maßstab, allerdings ein speculativer vielmehr als ein empirischer, schien gefunden zu sein in dem Systeme des Cartesius. Nach diesem nämlich ist die körperliche Materie nichts anders, als substantielle Ausdehnung (substantia extensa); ihre Eigenschaften sind die nämlichen und keine andern, die man sonst dem leeren Raume zuschreibt, nur die Beweglichkeit der Theile eingerechnet, welche dem abstracten, rein mathematischen Raumbegriffe fremd bleibt. Die Materie ist demnach unendlich wie der Raum, an dessen Stelle er eintritt und dessen Begriff fortan nur als Abstraction von dem Begriffe der Materie gelten kann. Die Unendlichkeit des Raumes ist zugleich das Maß und das Gemessene, und so wenig wie in dieser Unendlichkeit eine Veränderung, eine Zunahme oder Abnahme denkbar ist, so wenig ist sie es auch an dem ein für allemal eben durch die Unendlichkeit des Raumes als unendlich bestimmten Quantum der körperlichen Substanz oder Materie.

17. Während so die Speculation, für den Begriff der raumerfüllenden Substanz das Wesen des leeren Raumes unterschiebend, den Knoten zerhieb, den ihr zu lösen bis dahin nicht gelungen war, geschah es, daß, genau zur Zeit der Herrschaft des eben genannten Systems, auf dem Wege exacter mathematisch-empirischer Forschung die Bestätigung und, damit in unmittelbarem Zusammenhange, die nähere Bestimmung des Begriffs vom unwandelbaren Beharren der materiellen Substanz gefunden ward, nachdem er ein paar Jahrtausende hindurch Gegenstand eben nur eines dem Instincte der Vernunft entstammenden, aber bis dahin nur durch eine unklare Vermischung unreifer speculativer Ideen mit ungenauen Erfahrungen

aufrecht erhaltenen Axioms geblieben war. Es geschah dies in völlig ungesuchter, ja geraume Zeit hindurch nicht einmal bemerkter Weise durch eine Entdeckung, deren unsterbliches Verdienst es ist, den für alle Materie im ganzen Weltraum giltigen und anwendbaren Maßstab herbeigeschafft zu haben, durch welchen die Materie gemessen werden muß, wenn mit wissenschaftlicher Genauigkeit die Thatsache ihres Beharrens in unveränderlicher Größebestimmung erwiesen werden soll.

18. Von alter Zeit her hatte man sich zur Abschätzung des Quantums körperlicher Massen kleineren Umfangs, in Bezug auf die ein mechanisches Gebahren durch Menschenhände möglich ist, neben den extensiven auch intensiver Maßstäbe, besonders der Wage bedient. Man hatte sich derselben sogar mit Vorliebe bedient, in der durch richtigen Vernunftinstinct eingegebenen, obgleich mit den herrschenden Vorstellungen über das Wesen der Materie eigentlich nicht übereinstimmenden oder nur durch unerwiesene Vorstellungen in Uebereinstimmung zu bringenden Voraussetzung, daß diese Art der Abschätzung eine sichrere und genauere sei, als die Abschätzung nach extensivem Maßstab. Noch aber war keine Möglichkeit abzusehen, wie diese Weise der Abschätzung eine Anwendung werde leiden können auf die materielle Substanz auch im Großen des Weltenraums, da ja der Mensch nur einen äußerst geringen Theil dieser Substanz zum Behuf solch mechanischen Gebahrens, wie es bei der Wage stattfindet und bei andern Vorrichtungen, die Bewegkraft einer gegebenen Körpermasse abzumessen, in seine Gewalt bekommen kann.

19. Was solchergestalt bis dahin als unmöglich erschienen war, das stellte sich mit einem Male als möglich heraus durch die Entdeckung des Newtonischen Gravitationsgesetzes, dieses anerkannten Grundpfeilers der modernen Naturwissenschaft. Wie in räumlicher Nähe und Berührung durch Stoß und Druck, so wirkt in die räumliche Ferne die materielle Substanz durch Anziehung auf andere Substanzen in umgekehrtem quadratischen Verhältnisse der Entfernung. Sie übt diese Wirkung in die Ferne überall genau in demselben Maße, wie jene in der Nähe, so daß das Quantum der Anziehung, welche irgend ein gegebener Körper auf andere Körper übt, unter übrigens gleichen Umständen als ein eben so genauer und vollständig zutreffender

Maßstab zur Abschätzung des Quantums seiner Masse benutzt werden kann, wie das Quantum des Stoßes und Druckes, den er durch seine Bewegung auf begegnende Körper übt, bei vorausgesetzter Gleichheit des Grades von Schnelligkeit oder Langsamkeit dieser Bewegung. Das Quantum der Anziehung aber können wir auf Grund derselben Entdeckung für die Körper, welche den Weltenraum im Großen erfüllen, zwar nicht im ganzen Umfange, aber doch bis in solche Weiten dieses Weltenraumes berechnen, welche für den Gesichtskreis unseres empirischen Wissens dem ganzen Weltenraume gleich gelten, und bei entsprechender Beschaffenheit der Ergebnisse Schlüsse der Analogie zulassen auch auf die unserer genauern Beobachtung und Ausmessung annoch unzugänglichen Theile des Weltenraumes.

20. Durch solche Berechnung nun, von deren vollkommener Genauigkeit noch die jüngsten Ereignisse im Gebiete der Astronomie (bei Gelegenheit der Entdeckung des Planeten Neptun) den unumstößlichen Beweis geführt haben, ist die bisher nur in verworrener Weise geahnete, aber nie in ihrer eigentlichen Beschaffenheit klar erkannte, noch weniger erwiesene Thatsache zur vollen empirischen Gewißheit erhoben, daß wenigstens im Bereiche unseres Sonnensystems keine Materie, das heißt keine durch die Kraft ihrer Anziehung in die Ferne quantitativ abschätzbare körperliche Substanz, weder entsteht noch vergeht, sondern daß alle räumliche Bewegungen und qualitative Veränderungen innerhalb dieses Bereiches auf Grund eines ein für allemal in dieses kosmische System hineingearbeiteten Quantums körperlicher Masse vor sich gehen. Durch die nach den neuesten Erweiterungen der Astronomie unaufhaltsam vorschreitende Beobachtung der Bewegungen am Fixsternhimmel, insbesondere des Laufes der Doppelsterne, kann die Anwendbarkeit desselben Maßstabes auch auf das übrige Weltgebäude als hinreichend erwiesen gelten, und es ist demzufolge, bei der so weit die Beobachtungen reichen völlig ungestörten Stetigkeit der Erscheinungen des Fixsternhimmels, die Berechtigung gewonnen, durch einen Schluß der Analogie die Voraussetzung eines entsprechenden Beharrens der körperlichen Masse auf das gesammte Weltgebäude überzutragen.

21. Wird dieser Maßstab, er, der allein uns das Zutreffen jenes Grundmerkmals in dem Begriffe der Materie, ihr Beharren

in quantitativer Unveränderlichkeit, erfahrungsmäßig verbürgen kann, in Anwendung gebracht: so ergiebt sich daraus folgende nähere Bestimmung des Begriffs der körperlichen Materie. Materie ist das Daseiende im Raume, das Raumerfüllende, sofern es gemessen wird durch seine Massenkraft. Unter Massenkraft eben verstehen wir den Inbegriff der, räumliche Bewegung und Widerstand in der Bewegung wirkenden Eigenschaften, sofern sie nicht besondern Körpern eigenthümlich, sondern allen Körpern gemeinsam sind, auf deren Voraussetzung mithin die Gesetze und Thatsachen des allgemeinen physikalischen Mechanismus beruhen.

Wie die Newtonische Entdeckung in dem Zeitalter, in welchem sie hervortrat, einen Sieg des philosophischen Empirismus über den Rationalismus zur Folge hatte, indem sie die Grundbegriffe Lügen strafte, auf welche sämmtliche Philosophen der Cartesischen Schule die mechanische Naturansicht gebaut hatten. Durch sie recht eigentlich ward im Zusammenhange des allgemeinen wissenschaftlichen Bewußtseins die Nothwendigkeit der Kantischen Reform herbeigeführt, welche den Materialismus in seinem letzten und tiefsten Grunde, die Voraussetzung von der Identität des Begriffs der Materie mit dem der Ausdehnung, widerlegen sollte. Aber auch über den specifisch Cartesischen Dogmatismus hinaus empfand der Dogmatismus überhaupt den Stoß, der ihm versetzt war durch Nachweisung der beschränkt empirischen Bedeutung seines voraussetzlich rein rationalen Begriffs der unveränderlichen materiellen Substanz. Desgleichen die Nöthigung, einen leeren Raum anzuerkennen, wodurch die in seinen obersten Principien begründete fuga vacui Lügen gestraft wird. — [Randbem. der zweiten Bearb.].

22. Bald nach der Entdeckung, wodurch die genauere Feststellung des Begriffs der Materie in dem hier angegebenen Sinne ermöglicht ward, erfolgte eine zweite Entdeckung von nicht minder tief eingreifender Wichtigkeit für die nähere Bestimmung dieses Begriffs. Ihr verdanken wir es, daß innerhalb jenes ein für allemal festgestellten Grundbegriffs der körperlichen Materie eine Mehrheit von Materien unterschieden werden konnte, auf deren jede der Allgemeinbegriff der Materie angewandt werden konnte in der ganzen Schärfe der Bestimmtheit, die er in Folge jener epochemachenden physikalischen Entdeckung gewonnen hatte. Es ist dies die Entdeckung, oder vielmehr die Reihe von Entdeckungen, wodurch gegen das Ende des achtzehnten Jahrhunderts die moderne Gestalt der Chemie, die so genannte antiphlogistische oder pneumatische Chemie, in ganz entsprechender Weise begründet und zur exacten Wissenschaft

erhoben worden ist, wie ein Jahrhundert zuvor die moderne Gestalt der mechanischen Physik durch die Entdeckung Newtons.

Zusammenhang des Grundgedankens der Experimentalphysik mit der Voraussetzung der Unzerstörbarkeit der materiellen Substanz: Baco de Sap. Vet. 13. Augm. Scient. II, 2. [Randbem. der ersten Bearb.].

23. Hauptsächlich von der genauern Untersuchung des Verbrennungsprocesses (Lavoisier) und damit in Verbindung von dem großen Funde der Zerlegung der Luft und des Wassers in eine Mehrheit von Bestandtheilen datirt sich die klare Einsicht in den Gegensatz der im chemischen Sinne einfachen und der in demselben Sinne zusammengesetzten Substanzen, ohne welche die Unterscheidung einer Mehrheit von Materien in dem angegebenen strengeren Sinne nicht möglich sein würde. Nicht die physikalischen Elemente in jenem alterthümlichen Sinne (11), wohl aber die chemischen Elemente oder Elementarstoffe in diesem modernen sind wirklich für unsere Erfahrung, soweit dieselbe reicht, substantiell unterschiedene, unter keiner Bedingung, auch bei der engsten Vereinigung nicht, eines in das andere übergehende Wesen, ein jedes für sich quantitativ weder der Vermehrung noch der Verminderung fähig, obgleich qualitativ ein jedes theils einzeln, theils in Verbindung mit andern der Verwandlung in eine Vielheit von Gestalten fähig, welche dem äußern Blicke seine Gleichheit mit sich selbst völlig unerkennbar machen. Sie vereinigen sich unter einander in mathematisch genau bestimmten Mischungsverhältnissen, bei denen ein jedes dieser Elemente durch eine und dieselbe, in der ganzen Reihe dieser Verbindungen sich gleich bleibende Verhältnißzahl dargestellt wird, zu chemisch zusammengesetzten Substanzen, in welchen, bei gänzlich verschiedenen Eigenschaften dieses Zusammengesetzten von denen des Einfachen, die elementaren Substanzen zu verschwinden scheinen. Aber aus jeder solchen Verbindung ist, nicht auf mechanischem, wohl aber wiederum auf chemischem Wege, eine Wiederherstellung möglich, genau in demselben durch den Maßstab des Gewichts, also der Massenkraft, abzuschätzenden Größenverhältnisse, in welchem das Element in die Verbindung eingegangen ist.

24. Solchergestalt befindet sich die Naturwissenschaft unserer Tage, aber erst sie, im Gegensatz aller frühern Naturbetrachtung vor Newton und Lavoisier, in dem unbestreitbaren, empirisch und

mathematisch fest begründeten Besitze sowohl eines einheitlichen Begriffs von Materie, materieller Substanz überhaupt, worin sich jene von alter Zeit hergebrachte Voraussetzung ihrer Unwandelbarkeit auf das Genaueste bestätigt und erwiesen findet, als auch des Begriffs einer Mehrheit elementarischer Grundstoffe, aus denen alle körperlichen Dinge theils unmittelbar bestehen, theils zusammengesetzt sind. Der erste dieser Begriffe bildet die Grundlage der mechanischen Physik, der andere die Grundlage der Chemie; beide gemeinschaftlich beruhen auf der Voraussetzung der Abschätzbarkeit des Quantums der Materie durch das Maß der Massenkraft, nur daß bei dem einen dieser Maßstab in Gestalt der Attraction, welche die Massen gegenseitig auf einander in die Ferne üben, bei dem andern in Gestalt ihres Gewichtes, das heißt des Druckes, welchen sie auf die Wagschale üben, in Anwendung gebracht wird.

25. Der solchergestalt durch empirisch-mathematische Forschung festgestellte Begriff der materiellen Substanz ist zwar nicht selbst in irgend einem Sinne das Ergebniß einer ausdrücklich auf seine Ausmittelung gerichteten Untersuchung. Er hat sich vielmehr ganz zufällig und ungesucht aus Forscherarbeiten ergeben, die auf ganz andere Ziele gerichtet waren; als eine nur ganz beiläufige, von den Entdeckern selbst und denen, die zunächst in ihre Erbschaft eintraten, kaum auch nur wahrgenommene oder der Bemerkung werth geachtete Frucht derselben. Nichtsdestoweniger entspricht dieser Begriff den Vorstellungen, welche über das allgemeine Wesen der Materie von jeher obgewaltet haben und nicht verdrängt worden sind auch durch jene künstlichen Erklärungsversuche speculativer Art, welche mit ihrem eigentlichen Inhalt in wenig Einklang stehen (16), mit einer unter diesen Umständen überraschenden Genauigkeit. Denn immer war doch auch in diesen Vorstellungen der Begriff der im eigentlichen Wortsinn den Raum erfüllenden Materie, wenn auch in ganz unwillkührlicher, fast bewußtloser Weise, an die Eigenschaften der Schwere und Widerstandskraft festgeknüpft. Die sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen im Raume, welche weder die eine noch die andere dieser, überall in der Natur der Dinge unauflöslich mit einander verbundenen Eigenschaften zeigen, sie wurden, als immaterielle oder unkörperliche, wie man sie oft auch ausdrücklich bezeichnete, nicht in Rechnung gebracht, wenn man für den Begriff der mate-

riellen Substanz das Beharren in unwandelbarer Sichselbstgleichheit als selbstverständliche Voraussetzung gelten ließ.

26. Dem gegenüber ist gerade erst in der modernen Naturforschung, auf Grund der Vortheile, welche die durch jene epochemachenden Entdeckungen gesicherte Grundlage des Calculs der materiellen Bewegungen ihrer Forscherarbeit bietet, die Neigung entstanden, neben jener einen Materie, deren Grundmerkmal die Massenkraft bildet, der wägbaren (ponderablen), und neben derjenigen Vielheit von Materien oder Elementarsubstanzen, welche nach Obigem sich auf eine Unterscheidung innerhalb dieser Einheit zurückführt, noch eine andere, nicht durch jenes Grundmerkmal bezeichnete Materie oder Mehrheit von Materien anzunehmen und auch auf sie die Voraussetzung des Beharrens in quantitativer Sichselbstgleichheit zu übertragen (unwägbare Stoffe, Imponderabilien). Aber das Dasein solcher Materie oder Materien ist mit nichten in demselben Sinne Erfahrungsthatsache, unmittelbar durch Erfahrung bewährte Thatsache, wie das Dasein der wägbaren Körpersubstanz und ihrer Elementarstoffe es ist. Die Erscheinungen, welche man durch die Annahme unwägbarer Materien zu erklären sucht, stellen sich der sinnlichen Beobachtung lediglich als ein Geschehen dar, welches von den äußern und innern Bewegungen wägbarer Körper in einer, gleich diesen Bewegungen selbst, mechanischen, das heißt der genauen mathematischen Berechnung unterworfenen Weise ausgeht, ohne daß die Beobachtung ihrerseits in diesem Geschehen ein in gleicher Weise, wie das Object der materiellen Bewegungen, beharrendes substantielles Object zu entdecken vermöchte.

B. Materialismus in der Auffassung des Begriffs der Materie — Atomismus.

> Omnis actio naturalis per minima transigitur, aut saltem per illa, quae sint minora, quam ut sensum feriant: Baco N. O. II, 6. Natura se potissimum prodit in minimis: Augm. Sc. III, 1. — [Erste Bearb.]

27. Der Begriff der körperlichen Materie, in der hier angegebenen Weise erfahrungsmäßig festgestellt, ist für die philosophische Speculation ein Problem, ein Gegenstand weiterer Untersuchung und wo möglich Zurückführung auf höher liegende Principien. In

der empirischen Naturwissenschaft dagegen gilt das Dasein der Materie und der Materien in dem Sinne, über den wir uns im Obigen verständigt haben, als eine feste, unantastbare Voraussetzung. Die Naturwissenschaft begründet, in der mechanischen Physik und in der pneumatischen Chemie, alle ihre Schlüsse, durch welche sie den Bestand unserer Erfahrung über das unmittelbar Gegebene der sinnlichen Erscheinung zur Einsicht in das Allgemeine und regelmäßig Wiederkehrende der körperlichen Veränderungen und Bewegungserscheinungen steigert, auf diese Voraussetzung eines unwandelbar Beharrenden, eines sich stets gleichbleibenden substantiellen Trägers der Eigenschaften und Kräfte, deren Begriffe uns die Causalität dieser Erscheinungen darzustellen die Bestimmung haben.

28. Um in dieser Voraussetzung, welche ihr zur Vollziehung ihres Geschäfts, zur Verfolgung ihrer Zwecke unentbehrlich ist, sich nicht gestört zu finden, wird es für die empirische Naturwissenschaft zum Bedürfniß, anstatt für das Problem, welches in dem Begriffe der Materie liegt, die Lösung abzuwarten, welche nur durch philosophische Speculation gefunden werden kann, vielmehr sogleich diese Lösung in einem Substanzbegriffe vorauszunehmen, der, zwar nicht für die eigentliche Erkenntniß, aber doch für die Vorstellung zum Behufe der damit anzustellenden Rechnungen, die Lücke ausfüllt, welche in dem Begriffe der Materie, wenn er nur als Kraft gefaßt werden sollte, allerdings zurückbleiben würde. Denn der Begriff der Kraft ist für sich betrachtet eben nur ein Erzeugniß der Abstraction, worin sich nicht ein selbstständiges, auf sich selbst begründetes oder in sich selbst beruhendes Dasein ausdrückt, sondern nur die Möglichkeit oder beziehungsweise Nothwendigkeit eines Wirkens, von welcher der Verstand, der diese Abstraction macht, stets zugleich die als selbstverständlich von ihm angesehene Voraussetzung hinzubringt, daß sie einem durch den Begriff der Kraft noch keineswegs erschöpften oder vollständig ausgedrückten Dasein inwohnt.

29. Demzufolge nun hat sich zum Gebrauche der empirisch-mathematischen Forschung in Physik und Chemie eine Ansicht gebildet, welche zwar, jenen Thatsachen der Erfahrung gemäß, welche für beide Wissenschaften die feste Grundlage bilden, überall die in gegenseitiger Anziehung, Druck und Stoß sich bethätigende Massenkraft als einzig giltigen Maßstab für die Abschätzung des Quan-

tums der wägbaren, das heißt derjenigen Materie anerkennt, an welcher diese Eigenschaften überhaupt der Beobachtung zugänglich sind, dabei aber doch Anstand nimmt, das Wesen der Materie, eben sofern sie quantitativ abschätzbar und in ihrem Totalbestande unveränderlich ist, allein in die Massenkraft zu setzen, oder mit andern Worten, als das wirklich Beharrende und Unveränderliche in der Materie überhaupt und das den Charakter der Materialität in den besondern Materien, das heißt (23) in den chemischen Elementen Begründende eben nur, wie dies eigentlich der reine Ausdruck für die gegebene Erfahrungsthatsache wäre, das bestimmte, obwohl für uns überall nur im Besondern, nicht im Ganzen und Allgemeinen des körperlichen Daseins überhaupt abschätzbare Quantum von Massenkraft gelten zu lassen, welches bei allen körperlichen Erscheinungen zum Grunde liegt. Es meint vielmehr diese Ansicht das dynamische Moment der Massenkraft, obgleich dasselbe auch nach ihrer Voraussetzung keinem Theile der Materie überhaupt soll fehlen können, doch von der Substanz der Materie, oder von dem, was in der Materie eigentlich die Materie ist, unterscheiden zu müssen.

30. Als Grundmerkmal für den Begriff der materiellen Substanz bleibt, wenn die Eigenschaften der Massenkraft als etwas der Substanz nur Beigegebenes, nicht die Substanz selbst Ausmachendes bei Seite gesetzt werden, kein anderes übrig, als die räumliche Ausdehnung. Dabei indeß wird, den Begriff der ausgedehnten Substanz mit dem der reinen Ausdehnung, der Räumlichkeit als solcher, in der Weise zu vereinerleien, wie die Cartesische Philosophie dies gethan (16), die Ansicht, von der wir hier sprechen, eben durch die dynamischen Attribute verhindert, welche sie zufolge jener Grundthatsachen, denen die oben genannte Philosophie auf dem damaligen Standpuncte der Erfahrungswissenschaft noch keine Rechnung zu tragen hatte, der materiellen Substanz beizulegen nicht umhin kann, während sie dem leeren Raume nicht können beigelegt werden. Sie unterscheidet daher, wie dies von jeher die natürliche Ansicht der Dinge, und wie es auch mit wissenschaftlichem Bewußtsein andere, mit der Cartesischen Philosophie rivalisirende Systeme gethan hatten, Ausgedehntes von Ausdehnung; sie erklärt einen Theil des auch von ihr als unbegrenzt erkannten Raumes für leer, einen andern Theil aber für erfüllt mit ausgedehnter Substanz.

Was es aber sei, das, abgesehen von den dynamischen Attributen, den erfüllten Raum von dem leeren, die ausgedehnte Substanz von der bloßen Form der räumlichen Ausdehnung unterscheide, oder worin das Wesen, der Begriff der Raumerfüllung, der Materialität als solcher, eigentlich bestehe, darüber bekennt sie ihre Unwissenheit.

31. Bei einer solchen Ansicht kann von einer Einheit der materiellen Substanz oder materieller Substanzen nur in sofern die Rede sein, als die erscheinende Materie im Raum eine stetig zusammenhängende (cohärente) Masse bildet. Da nun erfahrungsmäßig nicht nur die Materie überhaupt, sondern auch jedes einzelne der materiellen Elemente oder Urstoffe uns nicht in einheitlicher Gestalt, in ununterbrochener Cohäsion aller seiner Theile entgegentritt, sondern überall zertheilt in eine unbestimmte, anscheinend von zufälligen Umständen abhängende Vielheit räumlich von einander abgetrennter Massen: so findet die hier in Rede stehende Ansicht sich genöthigt, ihren Begriff von einheitlicher Substanz der Materie anderswo aufzusuchen, als in dem Gesammtbegriffe der Materie, oder selbst in den Begriffen der Urstoffe oder chemischen Elemente.

32. Der mathematisch unendlichen Theilbarkeit des Raumes entsprechend geht auch empirisch die Theilbarkeit der im Raume ausgedehnten Materie ins Unendliche, oder wenigstens ins Unbestimmbare. Durch solche Theilung aber kann, wie weit sie auch gehe und in welcher Weise, sei es durch die Natur oder durch künstliche Mittel, sie erfolge, die Substanz der Materie nicht zertrennt werden. So fordert es die Ansicht, welche in die räumliche Ausdehnung als solche das Wesen der Materie setzt. Dieselbe ist also genöthigt, nachdem sie den Begriff einer dynamischen Einheit der Materie und der materiellen Elemente verschmäht hat, welcher seinerseits durch keine Theilung berührt wird, untheilbare Theile der Materie — hier freilich von der Erfahrung im Stiche gelassen — anzunehmen und in die solchergestalt vorausgesetzten letzten Körpertheile die Substanz der Materie zu versetzen. Um bei dieser Annahme nicht von der Erfahrung Lügen gestraft zu werden, die keine wirklich untheilbaren Körpertheile kennt, bleibt ihr nichts übrig, als diese untheilbaren Substanzen in die kleinsten, unserm Auge, auch dem bewaffneten, nicht mehr wahrnehmbaren, unsern Trennungswerkzeugen nicht mehr zugänglichen Bruchtheile

der erscheinenden Materie zu verlegen. Jeder unsern Sinnen annoch wahrnehmbare Bruchtheil besteht nach ihr aus einer unberechenbaren Vielheit wirklicher, nicht weiter theilbarer Theile (Atome, Molecüle) und nur diese untheilbaren Theile machen die eigentliche Substanz der Materie aus.

33. So, wie hier gezeigt, jene Theorie der Materie, welche von dieser ihrer hypothetischen Grundannahme den Namen der Atomistik oder des Atomismus trägt, den schon im Alterthum philosophische Lehren verwandten Inhalts zu führen pflegten. Wie nach ihr die Materie überhaupt, so ist auch jede besondere so genannte Materie, jeder chemische Stoff nicht eine Einheit, sondern eine unübersehbare Vielheit von untheilbaren Substanzen: die Materie überhaupt von ungleichartigen, die als einfach betrachteten chemischen Urstoffe aber ein jeder von gleichartigen. Die voraussetzliche Einfachheit dieser Stoffe ist eben auf eine Gleichartigkeit der Atome, woraus sie bestehen, zurückzuführen. Dagegen bestehen alle chemisch gemischten Stoffe aus ungleichartigen Atomen, von denen jedoch, um der bei mechanischer Theilung, auch wenn dieselbe noch so weit bis ins Kleinste fortgesetzt wird, nie aus der Erscheinung verschwindenden Gleichartigkeit der auf diesem Wege gewonnenen Theile willen, anzunehmen ist, daß sie sich im Momente der chemischen Vereinigung auch im kleinsten Raume zu zusammengesetzten, mechanisch nicht mehr trennbaren Molecülen vereinigt haben.

34. Entsprechendes wie von den chemisch einfachen wägbaren Stoffen gilt nach der atomistischen Theorie auch von den Imponderabilien (26), oder von dem einen Imponderabile, auf welches die neuere Physik alle von ihr beobachteten Erscheinungen der unwägbaren Natur zurückzuführen vorwiegende Neigung hat, dem von ihr auf Vorgang jener Philosophen des Alterthums, welche mit diesem Namen ein fünftes, neben den vieren des Empedokles von ihnen angenommenes Element bezeichnet hatten, so genannten Aether. Auch dieser Stoff oder diese vermeintlichen Stoffe sollen hienach als zusammengesetzt gedacht werden aus gleichartigen Atomen, jedoch aus solchen, die sich von den Atomen der wägbaren Stoffe nicht blos auf dieselbe Weise, wie diese unter sich, sondern auch durch eine irgendwie in ihnen stattfindende Modification der allgemeinen Massenkraft unterscheiden. Eine solche nämlich anzunehmen, dazu

drängt der Umstand, daß in den Erscheinungen der unwägbaren Natur die Kraft der Schwere nach dem Zeugnisse der Erfahrung entweder ganz hinwegfällt oder bis zur Unwahrnehmbarkeit für uns abgeschwächt wird. Dabei jedoch meint man nichts destoweniger die mechanische Gesetzmäßigkeit der Bewegungserscheinungen dieser Natur in ganz entsprechender Weise, wie bei den ponderablen Körpern, auf eine den Atomen inwohnende Elasticität oder Druck- und Stoßkraft zurückführen zu können.

35. Zufolge der substantiellen Bedeutung, welche die atomistische Theorie der räumlichen Ausdehnung zuschreibt (30), liegt der Versuch ihr nahe, die erfahrungmäßig wahrgenommenen Verschiedenheiten der Stoffe, der wägbaren sowohl als auch der von ihr angenommenen unwägbaren, auf Unterschiede der räumlichen Gestalt und Größe der Atome dieser Stoffe zurückzuführen. Durchgängig war dies die Annahme aller älteren atomistischen Systeme der vornewtonischen Zeit. Der neuere physikalische und chemische Atomismus jedoch, einmal durch jene großen Entdeckungen der Neuzeit zum Bewußtsein darüber gelangt, daß er ohne die Annahme von Kräften und Kraftwirkungen nicht auskommen kann, zieht es vor, seine Atome mit Molecularkräften auszustatten, welche theils jene allgemeinen, für alle Materie giltigen sind, deren Summe wir mit dem Namen der Massenkraft bezeichnet haben, theils aber auch besondere, den besondern Stoffen eigenthümliche. Auf den voraussetzlichen Unterschied dieser Molecularkräfte legt er, zum Behuf der Erklärung der stofflichen Eigenschaften, sowohl der an den einfachen als auch der an den zusammengesetzten Stoffen beobachteten, das hauptsächliche Gewicht, ohne indeß damit auf die Annahme jenes materiellen Unterschieds der Atome ganz zu verzichten, der ihm doch immer noch zur Erklärung mancher Erscheinungen namentlich in den zusammengesetzten Stoffen, besonders aber der Krystallisationserscheinungen als brauchbar erscheint.

36. Insbesondere wird der atomistischen Theorie, wenn sie ihrer Grundvoraussetzung (30) treu bleiben will, dieses unbedingt feststehen müssen, daß für die verschiedenen chemischen Elementarstoffe Atome nicht nur von verschiedener Schwere, sondern auch, dem Unterschied ihrer Schwere entsprechend, von verschiedener Ausdehnung anzunehmen sind. Die Annahme einer verschiedenen Schwere der

elementaren Molecüle, eines **Atomgewichtes** der chemischen Grundstoffe, ist ihrerseits für den Atomismus der neuern chemischen Theorien zu einem Grundaxiom geworden durch die Bequemlichkeit, welche sie zur Erklärung der **stöchiometrischen** Erscheinungen zu bieten scheint. Das Phänomen, daß in alle chemischen Verbindungen, soweit dieselben einer wissenschaftlichen Analyse zugänglich sind, diese Grundstoffe nur in gewissen, für die ganze Reihe aller möglichen Verbindungen, wenigstens die unorganischen, sich gleich bleibenden, unveränderlichen Gewichtsverhältnissen (**Aequivalenten**) eingehen: dieses Phänomen würde, dafern es für erlaubt gelten könnte, dabei von den organischen Verbindungen abzusehen, bei denen die unveränderte Geltung der Aequivalentzahlen gewichtigen Zweifeln unterliegt, von der atomistischen Theorie am einfachsten sich eben auf die Voraussetzung einer diesen Verhältnissen entsprechenden Gewichtsverschiedenheit der Atome, der aber dann, wie bemerkt, zufolge der Grundvoraussetzung des Atomismus, eine entsprechende Verschiedenheit auch ihres Volumens zur Seite gehen müßte, zurückführen lassen.

37. Gemeinsam zufolge der gemeinsamen Grundvoraussetzung ist dem älteren philosophischen und dem neueren physikalischen und chemischen Atomismus die Annahme absoluter Undurchdringlichkeit aller materiellen Stoffe in ihren letzten substantiellen Bestandtheilen, d. h. eben in den elementaren Atomen. Nach Analogie der allgemeinen zwischen allen Theilen der wägbaren Materie ohne Unterschied der Elementarstoffe wechselseitig stattfindenden Anziehung sucht dieser neuere Atomismus das Phänomen jener scheinbaren Durchdringung, wie sie für den Augenschein bei chemischer Vereinigung, nicht bei blos mechanischer Mischung der Substanzen statt findet, zu erklären aus der Hypothese wechselseitiger specifischer Anziehung und demzufolge Nebeneinanderlagerung und Gruppirung (Juxtaposition) der ungleichartigen Atome, einer engeren bei den dichteren oder specifisch schwereren, einer durch weitere Zwischenräume getrennten bei dünneren, specifisch leichteren Stoffen. Auf entsprechende Weise werden von ihm die Phänomene der Erwärmung, der Erleuchtung, der magnetischen und elektrischen Erregung überall zurückgeführt auf Ablagerung oder Durchgang der Atome des Aethers oder der unwägbaren Stoffe durch die leeren Zwischenräume (Poren) der wägbaren.

38. Die atomistische Theorie über das Wesen der Materie, so gefaßt und ausgeführt, wie wir sie hier bezeichnet haben, ist Materialismus. Sie ist es, auch wenn sie nicht zu den weiterhin von uns bezeichneten Consequenzen fortgeht, welche gemeinhin allein, und häufig auch von Solchen, die sich zu dieser Theorie bekennen, als Materialismus bezeichnet werden. Denn es trifft schon bei ihr das Merkmal zu, welches wir oben (7) als das entscheidende für den Charakter des Materialismus hervorgehoben haben. Die Materie, von der unbefangen aufgefaßten Erfahrung als solcher nur bezeichnet als das sich selbst gleich bleibende Quantum der Massenkraft in der Gesammtheit der körperlichen Erscheinungen überhaupt und in der nur an der gesetzmäßigen Wiederkehr bestimmter Wirkungen unter bestimmten Bedingungen erkennbaren Erscheinung ursprünglich getrennter Elementarstoffe insbesondere, kann nicht in der Weise des Atomismus zurückgeführt werden auf Substanzen von ein für allemal unveränderlicher Ausdehnung, ihre begriffliche, ideelle Einheit kann nicht zerspalten werden in eine angeblich reelle, in der That aber ihrem eigentlichen Wesen nach unerkennbare (30) Vielheit solcher Substanzen, ohne daß durch diese übereilte Verselbstständigung des Begriffs der Materie einer philosophischen Lösung des Problems, welches in den Thatsachen liegt, die zu der Bildung dieses Begriffs die Veranlassung geben, in der Weise vorgegriffen wird, wie solches eben in dem Prädicate des Materialismus ausgedrückt ist. Dies näher darzuthun ist die Aufgabe unserer nachfolgenden Betrachtung.

C. Widerlegung des Atomismus. Ideelle oder dynamische Ansicht der Materie.

39. Die atomistische Theorie liebt es, ihren Standpunct der Philosophie gegenüber als den rein empirischen zu bezeichnen. Sie stellt es zwar nicht in Abrede, daß sie nicht bei dem nackten Ausdruck der unmittelbar gegebenen empirischen Thatsachen als solcher stehen bleibt; sie hat es kein Hehl, daß sie über den sinnlich gegebenen Thatbestand hinausgeht, sowohl in ihrer Vorstellung von der Substantialität der letzten, nicht mehr sinnlich wahrnehmbaren Theile des Wägbaren, als auch in ihrer Erweiterung des Begriffs von materieller Substantialität überhaupt zugleich über das Gebiet

des Unwägbaren. Aber sie behauptet auch bei solchem Hinausgehen selbst den streng empirischen Standpunct nicht zu verlassen. Sie schreite nämlich, so versichert sie uns, nur so weit über das Gegebene hinaus, als es zum Behuf der Erklärung des Gegebenen schlechterdings erforderlich sei, und zwar nicht etwa einer speculativen, philosophischen Erklärung, sondern vielmehr einer solchen, die selbst den Charakter einer wissenschaftlich empirischen, und zugleich einer exacten mathematischen trage, indem sie keinen andern Zweck habe, als die gegebenen Thatsachen der Erfahrung unter einander in Uebereinstimmung und Zusammenhang zu bringen.

40. Es ist nöthig, dem Sinn, welchen die atomistische Theorie mit diesem Begriffe einer empirisch-mathematischen Erklärung verbindet, etwas näher auf den Grund zu gehen. Der Zusammenhang, welchen die Theorie zwischen den Thatsachen der Erfahrung als solchen herstellen will, da er auf der einen Seite einen empirischen, auf der andern einen exact mathematischen Charakter tragen soll, wird ohne Zweifel wohl darin bestehen müssen, daß alle thatsächlichen Erscheinungen desjenigen empirischen Bereichs, über das sich die Erklärung erstreckt, als nothwendige Folgen jener auch ihrerseits durch die Erfahrung bezeugten Grundthatsachen aufgezeigt werden, welche durch die Allgemeinheit ihres Charakters und ihrer Geltung das gesammte Bereich dieser Erscheinungen beherrschen. Solche Grundthatsachen sind nun für das Bereich der physikalischen Empirie die Eigenschaften der allgemeinen Massenkraft, als durchgängige und wesentliche Attribute der materiellen Substanz betrachtet. Es ist daher anzunehmen, daß der physikalische Atomismus es bei seinen Erklärungen der Naturerscheinungen darauf abgesehen haben wird, dieselben als nothwendige, jede andere Möglichkeit eines Geschehens, welches nicht an dieselben Gesetze, die wir in dem Gegebenen beobachten, festgebunden wäre, ausschließende Wirkungen der allen Theilen der körperlichen Substanz inwohnenden Massenkraft darzustellen.

41. Auf solche Absicht deutet zuvörderst die Gleichheit des Gesichtspunctes, unter welchen die atomistische Theorie die Erscheinungen des chemischen Geschehens mit denen des physikalischen zu bringen sucht. Sind die chemischen Vereinigungen differenter Substanzen nichts anders, als Juxtapositionen ihrer Atome im klein-

sten Raume, so unterscheiden sie sich nicht wesentlich von blos mechanischen Mischungen; es ist dann Aussicht vorhanden, sie auf eine rein mechanische Wirksamkeit dieser Atome, der nur die Umstände den eigenthümlichen Charakter verleihen, zurückzuführen. Nicht minder deutet dahin die fernere Erweiterung des entsprechenden Gesichtspunctes auch über die Bewegungen des Unwägbaren. Denn indem diese Bewegungen auch hier, in durchgängiger Analogie mit den Bewegungen des Wägbaren, einer (imponderablen) Substanz zugetheilt werden, so liegt dabei der Gedanke zum Grunde, ihre Gesetzmäßigkeit, in ganz entsprechender Weise wie dort, auf statische und dynamische Eigenschaften dieser hypothetischen Substanz, in der Hauptsache gleichartig den Massenkräften der wägbaren, zurückzuführen.

42. Es liegt jedoch am Tage, daß auf diesem Wege nur das Object der Erklärung verändert, nicht die Erklärung selbst, um die es sich handelt, gewonnen wird. Das Geschäft der Erklärung wird dadurch nicht einfacher, es wird im Gegentheil noch verwickelter, es fordert eine noch weitläuftigere Zurüstung durch hypothetische Hilfsbegriffe, wenn die Aufgabe gestellt wird, statt unmittelbar das sinnlich Wahrnehmbare, erfahrungsmäßig Vorliegende in dem Gestaltenwandel der wägbaren Stoffe, so wie in dem flüchtigen, obwohl darum nicht minder streng gesetzmäßigen Erscheinungsstrom der unwägbaren Natur, vielmehr die angeblich diesen Gestaltenwandel und diesen Erscheinungsstrom bewirkenden Molecularbewegungen zu erklären. Denn in dem einen Falle so wenig wie in dem andern reicht zum Behufe solcher Erklärung die Voraussetzung jener allgemeinen Eigenschaften der Massenkraft aus, durch die bei allen solchen Bewegungserscheinungen, die wirklich nur rein mechanische sind, d. h. die wirklich nur in Ortsveränderungen von übrigens in ihren Qualitäten und Zuständen beharrenden Körpern oder Körpertheilen bestehen, die jedesmal gegebene Erscheinung vollständig erklärt, vollständig erkannt wird als eine unter gegebenen Bedingungen von gleichfalls rein mechanischer Art nothwendige Folge der allgemeinen Bewegungsgesetze.

43. Es liegt, sagen wir, am Tage, daß von allen den Erscheinungen, bei denen die specifische Eigenthümlichkeit, sei es der Stoffe oder eines stofflosen Geschehens, in Betrachtung kommt,

das gerade Gegentheil des eben von den rein mechanischen Erscheinungen Gesagten gilt, auch wenn wir sie in der Weise des Atomismus auf Molecularbewegungen zurückführen wollen. Keine einzige dieser Erscheinungen läßt sich als eine nothwendige ableiten aus den allgemeinen Bewegungsgesetzen in ihrer Anwendung auf die hypothetisch angenommenen Molecüle, sei es der wägbaren Substanzen oder der unwägbaren. Bei jeder chemischen Verbindung, bei jedem Gestaltenwechsel eines einfachen Stoffes oder einer Combination verschiedener Stoffe bedarf es, wenn man das Geschehende als das Ergebniß einer mechanischen Bewegung der Molecüle darstellen will, der Hinzunahme neuer, nur für diesen Fall ersonnener und nur auf ihn anwendbarer Hypothesen specifischer Kräfte und Kraftwirkungen. Eigenthümlichen „Wahlverwandtschaften", specifischen in jedem Stoffe und in Bezug auf jeden Stoff anders gearteten Anziehungskräften wird es in jedem gegebenen Falle zugeschrieben, daß gerade diese und keine andern Molecüle, bald gleichartige, bald verschiedenartige, sich unter einander verbinden, daß sie in ihrer Verbindung sich so und nicht anders gruppiren, gerade diese und keine andern Aggregatzustände eingehen oder Aggregatgestalten annehmen.

44. Ganz eben so wird auch in den Erscheinungen der unwägbaren Natur der vorausgesetzte Mechanismus ihres Hergangs, weit entfernt zur Erklärung des Qualitativen zu dienen, was auf das bloße Zeugniß der Sinne nicht als ein Mechanisches zu erkennen ist, vielmehr seinerseits zum Object einer Erklärung, und zwar ausdrücklich einer solchen, welche nicht auf allgemein giltige, hinreichend bekannte und ein für allemal festgestellte Principien sich zurückführt, sondern für jeden einzelnen Fall auf besonders zu diesem Behuf angenommenen oder modificirten Hypothesen beruht. Auch angenommen, daß es je gelingen könnte, für die Erscheinungen der Wärme, der Elektricität und des Lichtes Formeln aufzufinden, welche sie nur als unterschiedene, phoronomisch genau abgemessene Bewegungsformen eines überall sich selbst gleichen Aetherfluidums darstellten, wie die gegenwärtig von den Physikern angenommene Undulationstheorie sich rühmt, solches in Bezug auf die Erscheinungen des Lichtes geleistet zu haben: so würde auch dann noch die Frage unbeantwortet bleiben, auf welchem Wege

oder durch welche in der Natur waltende Kräfte diese Bewegungen in einer solchen Weise bewirkt werden, aus der als vorausgesetzter Bedingung die mechanische Nothwendigkeit gerade dieser und keiner andern Bewegungen sich ergiebt.

45. So ist es gemeint, wenn die Gegner des Atomismus behaupten, daß durch die Hypothesen dieser Theorie Nichts oder so gut wie Nichts in den Erscheinungen, welche sie erklären will, in der That erklärt wird. Möchte immerhin aus den Thatsachen der Stöchiometrie eine zwingende Nothwendigkeit hervorgehen, die chemischen Elemente als bestehend zu denken ein jedes aus materiellen Molecülen von eigenthümlichem Gewicht, Figur und Größe: sind uns dadurch die Kräfte, welche in den Verbindungen dieser Stoffe nicht blos eine gegenseitige Ausgleichung, sondern häufig eine gänzliche Umwandlung ihrer Eigenschaften herbeiführen, im Geringsten verständlicher geworden? Doch wohl so wenig, wie die Eigenschaften, welche ein jeder dieser Stoffe einzeln für sich betrachtet der sinnlichen Wahrnehmung bietet, und wie die Metamorphosen der Gestalt, die er unter dem Einfluß unwägbarer Agentien auch für sich selbst in seiner Abgeschiedenheit von anderen erfährt. Nicht ein Mehreres gewinnen wir durch die Zurückführung der Erscheinungen des Unwägbaren auf Molecularbewegungen des Aethers für das Verständniß ihrer Ursachen, und doch sind es eben diese Ursachen, oder ist es die Art und Weise ihres Wirkens, was allein gesucht wird und gesucht werden kann in dem, was man die Erklärungen dieser Erscheinungen nennt.

46. Es bleibt aber bei der atomistischen Erklärungsweise nicht nur alles das in den Erscheinungen unerklärt, was eigentlich hatte erklärt werden sollen, sondern es wird auch in jedem einzelnen Falle zu dem vorhandenen noch ein zweites, eben so unlösbares Problem der Erklärung hinzugefügt. Wir werden durch diese Ansicht genöthigt, zu jedem sinnlich wahrnehmbaren oder erscheinenden Geschehen noch ein zweites, angeblich wirkliches Geschehen hinzuzudenken: die Molecularbewegung der Atome in den Stoffen, welche die Objecte dieses Geschehens sind oder uns als solche gelten sollen. Hieraus folgt, daß zu dem Problem, die Gründe und Ursachen des Geschehens selbst, das heißt also nunmehr, der bestimmten, in jedem Falle vorausgesetzten Molecularbewegung aufzufinden, noch ein wei-

teres Problem hinzutritt, nämlich dieses, auch die Gründe und Ursachen aufzufinden, welche es bewirken, daß jede solche Molecularbewegung uns erfahrungsmäßig, als Gegenstand sinnlicher Beobachtung und Wahrnehmung, nicht unmittelbar in ihrer eigenen Gestalt, sondern verhüllt in ein ganz anderartiges scheinbares Geschehen entgegentritt. Ein Gleiches gilt von dem ruhenden materiellen Dasein, in welches die Bewegung ausschlägt, wenn sie bei ihrem Ziele angelangt ist. Denn auch dieses erscheint uns erfahrungsmäßig nicht in der Gestalt eines Aggregatzustandes, sei es gleichartiger oder ungleichartiger Molecüle. Es erscheint uns entweder als ein in sich homogener, durch Cohärenz seiner Theile den Raum, den er einnimmt, stetig erfüllender Körper, oder, im Reiche des Unwägbaren, als ein völlig unwahrnehmbares Nichts, in welchem der zuvor bewegte, jetzt aber ruhende Stoff ganz aus der Erscheinung verschwunden ist.

47. Nach dem allen darf es nun wohl als erwiesen gelten, daß die atomistische Theorie nicht nur die Erklärung der Erscheinungen nicht wirklich giebt, welche sie zu geben verheißt, sondern daß sie auch dem wissenschaftlichen Geschäft solcher Erklärung mehr Nachtheil, als Vortheil bringt. Der einzige Vortheil, welcher durch sie in Wirklichkeit gewonnen wird, besteht darin, daß der Calcul, bei Berechnung von Bewegungen, die er um der Theilbarkeit des sich Bewegenden oder in der Bewegung Erscheinenden willen als Bewegungen eines Zusammengesetzten zu betrachten genöthigt ist, dadurch für die ideellen Einheiten, welche er dieser Zusammensetzung zum Grunde legen muß, einen Anhalt in der Vorstellung gewinnt, welche diesem Ideellen eine der wirklichen körperlichen Erscheinung gleichartige Realität unterlegt. Allein es ist stets von einsichtsvollern Physikern anerkannt worden, daß die Bequemlichkeiten, welche die Fiction der Atome für den Calcul darbietet, ganz die nämlichen bleiben, auch wenn, ohne jene Unterlegung, die Fiction eben nur als Fiction erkannt und behandelt wird.

48. Nicht seine angebliche Uebereinstimmung mit dem Thatbestande der sinnlichen Erfahrung, nicht seine vermeintliche Kraft, die Mittelglieder aufzuzeigen, welche die einzelnen Theile oder Momente dieses Thatbestandes mit den allgemeinen Grundwahrheiten zusammenschließen, ist es, was dem Atomismus in so weiten Kreisen die

Macht über den Verstand der empirischen Forscher giebt. Es beruht vielmehr solche Macht allein auf der Schwäche des natürlichen, nicht ausdrücklich durch philosophische Speculation erleuchteten Bewußtseins, welches in der räumlichen Ausdehnung, sofern dieselbe durch sinnliche Eigenschaften oder Kraftwirkungen ihm zu einem Gegenstande der Wahrnehmung wird, die absolute Grenze seines Denkens und Wissens erblickt. Der Atomismus erhebt die Vorstellung dieser Grenze in das Element der Abstraction oder Verstandesallgemeinheit. Er befriedigt dadurch den Verstand, dem es eben nur um die Fixirung der Grenze als solcher zu thun ist, obwohl er damit nichts anders gewinnt, als den Begriff eines Ausgedehnten im Raume, an welchem nichts eigentlich real sein soll, als eben nur die Ausdehnung, und die Ausdehnung selbst doch nicht das nämliche, was sie für den Raum als solchen, für den leeren, noch nicht mit körperlich ausgedehntem Dasein erfüllten Raum ist.

49. Solcher vagen Vorstellung einer substantiellen Raumerfüllung, von der doch nicht zu sagen ist, wie sie vom leeren Raum sich unterscheidet, stellt nun im philosophischen Bewußtsein sich eine Wahrheit gegenüber, welche, wenn auch längst zuvor in vielfachen, mehr oder minder unklaren Gestalten aufdämmernd, doch erst durch Kant zur deutlichen Erkenntniß erhoben ist. Alle Raumerfüllung kann ihrerseits nur gedacht werden als Kraftwirkung, also nicht selbst als Substanz, sondern als Erzeugniß der Thätigkeit einer Substanz oder einer Mehrheit von Substanzen, welche durch ihre Kräfte einwirken auf den an und für sich leeren Raum und durch dieses ihr Wirken die Erscheinungen hervorbringen, die sich uns als Raumerfüllung, als körperliches Dasein im Raume darstellen. In der Anerkennung dieser Wahrheit besteht, was man dynamische Ansicht der Materie, oder schlechthin, dynamische Naturansicht zu nennen pflegt.

50. Den Begriff dieser Substanz oder dieser Substanzen aufzufinden, ihre hinter der Erscheinung, welche nur das Wirken von Kräften zeigt, sich verbergende Natur und Beschaffenheit zu enthüllen: das wird hienach zur Aufgabe einer Forschung, welche über die zergliedernde Betrachtung der Erscheinung als solche, über die Aufgaben der mathematischen und empirischen Naturbetrachtung hinausgeht. Will solche Forschung ihr Ziel nicht verfehlen, so muß sie als Leitstern auf ihrem Wege die Grundthatsache fest im Auge

behalten, welche im Bereiche der Erfahrung die Stelle bezeichnet, an welcher der Begriff der materiellen Substanz aufzusuchen ist, die Thatsache der Unwandelbarkeit, wie wir es jetzt werden ausdrücken müssen, nicht unmittelbar der Substanz als solcher, denn die Substanz als solche wird von der Forschung eben erst gesucht, wohl aber des Quantums der Massenkraft in den körperlichen Erscheinungen, durch welche sich das Wirken der Substanz kund giebt.

51. Wir stellen hier nur in der Kürze die verschiedenen Wege dar, welche von der philosophischen Speculation zur Lösung dieses Problemes eingeschlagen sind, mit mehr oder minder Bewußtsein über seine Beschaffenheit. Der Sinn des Problemes hat erst seit den Entdeckungen der neuern Physik und Chemie ganz deutlich hervortreten können, jene Theorien aber sind zum Theil von älterm Ursprung. Die Entscheidung darüber, ob eine von ihnen, und welche, die richtige sei, bleibt, wie das Endurtheil über den Materialismus, der weitern Untersuchung über den Inhalt der materialistischen Weltanschauung und deren Gegensätze vorbehalten.

52. Zuvörderst begegnet uns in mehrfach nüancirter Gestalt eine philosophische Lehre, welche mit dem Atomismus dies gemein hat, daß sie den realen Grund der körperlichen Erscheinungen in einer Vielheit, entweder einer unendlichen, oder einer wenn auch endlichen, doch unübersehbaren Vielheit von Substanzen sucht, welche örtlich und sachlich unterschieden in einem nicht sinnlich anschaubaren, sondern intelligiblem Raume nebeneinander bestehen. Es sind ausdehnungslose, nicht blos physisch, sondern auch logisch untheilbare Einheiten: Monaden von Einigen (Leibnitz), einfache Wesen von Andern genannt (Herbart), Atome nicht im physikalischen, sondern im philosophischen Sinne von noch Anderen (Fechner).

[Aus der ersten Bearb.] Nach den verschiedenen Nüancirungen dieser Lehre werden diese einfachen Wesen meist als etwas mehr oder weniger den substantiellen geistigen Einheiten, Seelenwesen, Gleichartiges vorgestellt, so daß sie mit diesen gemeinschaftlich den Gesammtbegriff des Realen oder Substantiellen ausmachen. Auch werden sie von einigen der hieher gehörigen Ansichten (Leibnitz) gleich ursprünglich mit Kräften der Empfindung oder Vorstellung begabt gedacht, während andere diese innern, sowie auch alle äußern Krafterscheinungen erst aus ihrer Wechselbeziehung auf einander (dem unvollkommenen „Zusammen") hervorgehend denken (Herbart), noch andere die ausdehnungslosen Atome überhaupt nicht sowohl als Sitz, als vielmehr nur als Object von Kraftwirkun-

gen, deren Quelle anderswo aufzusuchen ist, vorgestellt wissen wollen. Nur darin stimmen alle Abzweigungen dieses monadologischen Realismus unter einander überein, daß sie die einfachen Wesen ihrem Dasein nach als das schlechthin Beharrende, weder Entstehende noch Vergehende betrachten, und damit als den Grund alles Beharrens in der Erscheinungswelt entweder schlechthin, oder wenigstens für das Bereich der menschlichen Erfahrung.

[Von hier an erste Bearb.].

53. Solchem Realismus gegenüber hat Kant, der Urheber der 1856/7. im engeren Sinne s. g. dynamischen Naturansicht (49), eine idealistische Erklärung jenes Grundphänomens der beharrenden Materialität, und mit ihm der materiellen Erscheinungswelt überhaupt versucht. Nach ihm ist der erkennbare Grund dieser Erscheinungen sämmtlich nicht in den Wesen oder den Dingen an sich zu suchen, die sich hinter den sinnlichen Erscheinungen verbergen mögen, — diese bleiben uns ein für allemal unbekannt, — sondern in der Gesetzmäßigkeit des erkennenden Geistes, vermöge deren die bestimmten Empfindungen, Vorstellungen und Gedanken von ihm unbewußt und mit innerer Nothwendigkeit hervorgerufen werden, deren Gesammtheit sich eben zu dem Gesammtbild einer körperlichen Erscheinungswelt ausprägt. Die scheinbare Unwandelbarkeit der materiellen Substanz ist diesem Bilde unentbehrlich, um Einheit und Haltung in dasselbe zu bringen; auch sie ist daher nur ein Scheinproduct der gesetzmäßigen Verstandesthätigkeit, nicht der Ausdruck einer wahren Beschaffenheit des Wesens, welches sich hinter den Erscheinungen verbirgt. Von diesem Wesen gingen einige noch strenger idealistische Nachfolger Kant's so weit, sein Dasein überhaupt in Abrede zu stellen, so daß also nach ihnen nicht nur die Beschaffenheit der Erscheinungswelt, sondern ihr Dasein selbst einzig und allein als ein Scheinproduct der gesetzmäßigen Thätigkeit des Menschengeistes zu betrachten ist (Fichte).

54. Endlich hat sich, in gleichmäßigem Gegensatze gegen Materialismus, Idealismus und Realismus, immer neu wieder zu den verschiedensten Zeiten, mit besonderer Energie aber in der Philosophie der jüngsten Zeit, eine Anschauungsweise hervorgethan, auch sie in einer großen Anzahl verschiedenartig nüancirter Gestaltungen, welche wir mit dem Namen des Idealrealismus bezeichnen können. Ihr zufolge giebt es nur Eine Substanz in wahrem Wortsinne, nur Ein nicht scheinbar nur oder auf Zeit, sondern wirklich und

für alle Ewigkeit Beharrendes und Bleibendes. Dieses Bleibende, diese Substanz ist der einige Grund sowohl der körperlichen, als auch der geistigen Erscheinungswelt. Darum kann, was wir Materie nennen, was wir zufolge der Grundwahrheiten der neuern Physik und Chemie allein so zu nennen berechtigt sind, die Erscheinung eines unveränderlichen Quantums von Massenkraft in den Stoffen, welche durch ihre Wandlung die unaufhörlich wechselnden Erscheinungen der Körperwelt verursachen, von diesem Standpunct aus nur betrachtet werden als ein Bild oder ein Reflex der übersinnlichen Einheit, hineingeworfen gleichsam in den Spiegel der körperlichen Erscheinungswelt.

55. Die wissenschaftliche Ausführung der idealrealistischen Anschauung, wie vielfach auch seit alter Zeit in Angriff genommen von den unter sich verschiedenartigsten philosophischen Standpuncten aus, ist doch bis jetzt noch keineswegs zu ihrem Ziele, oder auch nur irgendwie zu einem Ruhepuncte gelangt. An ihr wird von der philosophischen Speculation unablässig gearbeitet, und zum Gelingen dieser Arbeit ist ein unumgängliches Erforderniß eben dieses, daß eine auf solches Ziel gerichtete Forschung sich, was sie bisher zu thun nur zu oft vernachlässigt hat, mit deutlichem Bewußtsein und vollständiger Sachkenntniß die oben (9—26) von uns hervorgehobenen Thatsachen vor Augen hält, deren wissenschaftliche Erklärung auf dem eigenthümlichen von ihr angebahnten Wege sie als eines ihrer vornehmlichsten Probleme betrachten muß.

56. Erst mit vollständig gelungener Lösung dieses Problemes wird eine erfolgreiche Widerlegung desjenigen Materialismus, der sich auf die allgemeine Grundansicht des Wesens der Materie bezieht, des materialistischen Atomismus, vorhanden sein. Bis dahin wird diese Fraction des Materialismus immer noch eine weit verbreitete Geltung behaupten, nicht nur bei den auch in jenen anderweiten Beziehungen, die fortan von uns zu betrachten sind, von Grund aus materialistisch Gesinnten, sondern auch bei Solchen, die, dem Materialismus im Allgemeinen abgeneigt, aber von den bisherigen philosophischen Lösungsversuchen des Problems der Materie unbefriedigt, es vorziehen, statt einem derselben sich anzuschließen, es fürerst lieber bei einer Vorstellungsweise bewenden zu lassen, die, leicht faßbar für den äußerlich combinirenden und rechnen-

den Verstand, sich diesem Verstande durch die Bequemlichkeit empfiehlt, welche sie zum Behufe der mathematischen Analyse des mechanischen Theiles der Naturerscheinungen darbietet.

II.

A. Organismus. Organische Substanz und ihre Lebenserscheinungen.

57. Obgleich die wissenschaftliche Naturerkenntniß schon auf ihren unteren Stufen zwischen Körpern (2) und körperlicher Substanz (4) oder körperlichen Substanzen (11. 22 ff.) unterscheiden lehrt: so behält doch für die äußerliche, sinnliche Naturbetrachtung auch der Begriff solcher Körper, welche von wissenschaftlichem Standpuncte aus als Theile dieser Substanz oder dieser Substanzen betrachtet werden können, seine Geltung und Bedeutung. Man fährt fort, mit dem Namen Körper alle solche materielle Erscheinungen zu bezeichnen, welche, in räumlicher Gestalt und Begrenzung abgeschlossen, auf irgend eine Weise für die äußerliche Beobachtung eine gewisse Consistenz oder Beharrlichkeit des Daseins zeigen; man fährt darin fort, auch nachdem man sich bewußt geworden ist, daß solches Beharren keineswegs ein unbedingtes ist, daß vielmehr die Körper dem Entstehen und Vergehen, auch wohl einer Zunahme oder Abnahme ihrer Massentheile unterworfen sind.

58. Bei solchem Gebrauch des Wortes Körper pflegt im Allgemeinen die Voraussetzung obzuwalten, daß in den Körpern das Beharrende die bestimmten Stofftheile sind, aus denen der Körper, gleichviel ob nur äußerlich, mechanisch, oder auch innerlich, chemisch (22), zusammengesetzt ist. Mit einer Veränderung dieser Stofftheile würde, so pflegt man vorauszusetzen, der Körper selbst ein anderer werden. Solche Voraussetzung kann dann in der That auch ihre Geltung behaupten für alle solche Körper, die man als todte, unlebendige oder unorganische zu bezeichnen pflegt. Wenn solche Körper nicht schon von Natur durch eine bestimmte Gestalt und Ablagerung ihrer Theile in sich geschlossen sind (Krystalle, krystallinische Bildungen), so ist mit diesem Worte Körper überall nur eine durch die Naturkraft der Cohäsion stetig in sich zusammenhängende, aber

ganz zufällig nach Außen abgegrenzte Masse von Theilen gemeint, die eben so zufällig auch von einander abgetrennt, vielleicht auch mit andern gleichartigen oder ungleichartigen Theilen zu Einem Körper verbunden werden können.

59. Anders jedoch verhält es sich bei denjenigen Körpern, welche man mit dem Namen der organischen, oder auch (ein Ausdruck, der von der Wissenschaft meist gleichbedeutend, gemeinhin jedoch in engerer Bedeutung gebraucht wird) der lebendigen zu bezeichnen pflegt. Hier können nicht nur, unbeschadet der Einheit des Körpers, neue Stofftheile eintreten und vorhandene ausgeschieden werden, sondern solcher Stoffwechsel, erfolgend nach feststehenden Gesetzen und immer neu angefacht und unterhalten durch Thätigkeiten und Kraftwirkungen, welche nicht außerhalb des Körpers, sondern in ihm ihren Sitz haben, gehört nach innerer Nothwendigkeit zum Wesen des organischen Körpers. Er macht, sofern doch trotz dieses Wechsels die Gestalt des Körpers in der Hauptsache dieselbe bleibt, und durch den Wechsel selbst, unter nur allmählig eintretenden, stetigen Veränderungen immer neu erzeugt wird, recht eigentlich den Begriff solches Körpers aus.

60. Wir haben also in der Erscheinung des organischen Körpers, oder kurzweg des Organismus, ein Bleibendes, ein Beharrendes ganz anderer Art, als das Beharrende und Bleibende der materiellen Substanzen. Zwar ist auch hier das Beharrende ein Räumliches; es ist ausdrücklich die bestimmte Gestalt der im Organismus verbundenen Körpertheile, ihre räumliche Abgrenzung wechselseitig gegen einander und gegen die Außenwelt; gerade dieses bei den elementarischen Stoffen und ihren unorganischen Verbindungen, abgesehen von den Krystallbildungen (58), gleichgültige, wechselnde und den äußern Zufällen unterworfene Moment ist hier das Dauernde, das Wesentliche. Aber dieses Dauernde selbst giebt sich hier nur als das unablässig und stetig sich erneuernde Product derartiger stofflicher Bewegungen kund, die es zu keinem Beharren derselben Stofftheile an der einmal von ihnen eingenommenen Stelle des Organismus, oder überhaupt in dem Organismus, kommen lassen.

61. Das Beharren der räumlichen Gestalt, wodurch der Organismus sich bezeichnet, ist indeß mit nichten ein unbedingtes.

Wie innerhalb des Organismus die stofflichen Theile in einem Processe steter Veränderung ihrer Lage und auch ihrer inneren, auf chemischer Mischung und Scheidung (22) beruhenden Beschaffenheit begriffen sind: so erleidet, mittelst dieses Processes, auch die Gestalt selbst, zwar eine langsame und allmählige, aber doch eine Veränderung, eine quantitative sowohl als auch eine qualitative. Auch das Beharrende im Organismus ist immer nur theilweise ein Beharrendes, theilweise aber ein Wechselndes. Eben dieser Proceß der Umwandlung, der Lebensproceß des Organismus, führt denn zuletzt zu einer wirklichen Auflösung des Organismus, zu seinem Tode, so wie umgekehrt das Leben desselben jederzeit mit einem bestimmten Zeitpuncte beginnt, an welchem sich seine Bestandtheile zuerst in der Weise zusammenfügen, welche das Leben, den Lebensproceß und mit ihm die Existenz des organischen Körpers, zur Folge hat.

62. Eben diese erste Zusammenfügung der Theile des Organismus zu dem Ganzen, welches sich dann selbst durch seine inneren Verrichtungen und seine Wechselwirkung mit der äußeren körperlichen Umgebung hält und trägt, erscheint jedoch, so weit unsere Beobachtung reicht, in allen organischen Gebilden ihrerseits als das Werk des Lebensprocesses anderer, dem neuentstehenden gleichartiger organischer Körper. Solchergestalt thut sich auch im Bereiche des organischen Lebens über dem augenfälligen, aber in enge Grenzen eingeschlossenen Beharren der individuellen organischen Körper ein höheres Beharren hervor, ähnlich wie im stofflichen Bereiche über dem Beharren der Theilkörper das Beharren der elementarischen Substanzen (4 f.). Wir nennen dieses Beharrende höherer Ordnung im organischen Bereiche die Gattung, und der Lebensproceß, sofern er in das Beharren der Gattung ausschlägt, ist Fortpflanzungsproceß, sofern in das Beharren des Individuums: Ernährungsproceß.

B. Mechanische Erklärung der Lebenserscheinungen. Materialistische Ansicht des Organismus.

63. Aus vorstehender Darstellung der Erscheinungen, welche den Inhalt des Begriffs von Organismus und organischem Leben ausmachen, erhellt die Unmöglichkeit einer Zurückführung des [hier] Bleibenden und Beharrenden auf den Begriff einer organischen

Substanz im Sinne des Materialismus, d. h. (30) in dem Sinne, welcher zum Grundmerkmale des Begriffs der körperlichen Substanz, oder auch wohl der Substanz überhaupt, die räumliche Ausdehnung macht. Denn was den Organismus zum Körper macht oder als Körper erscheinen läßt, das gehört nicht dem Organismus als solchem an: sein Dasein ist nicht an das Dasein des Organismus, d. h. (61) an seinen Lebensproceß gebunden. Es wird, als Stoff oder als Theil von Stoffen, deren Dasein ein von dem Dasein sowohl des organischen Individuums, als auch der organischen Gattung völlig unabhängiges ist, nur auf längere oder kürzere Zeit in den Organismus aufgenommen, um dann, von ihm wieder ausgeschieden, dieses sein Dasein in einer Weise fortzuführen, die mit dem Dasein des Organismus als solchen weiter nichts gemein hat.

64. Den Erscheinungen des Organismus, den organischen Lebenserscheinungen gegenüber wird demzufolge das Verfahren des Materialismus ein anderes sein müssen, als dort, wo es sich um die Deutung oder Erklärung des Grundphänomens der Materialität als solcher handelte, um die Feststellung des Substanzbegriffes, auf welchen dieses Phänomen zurückgeführt werden sollte. Es kann von dem Materialismus nicht darauf abgesehen werden, die Erscheinung des Beharrens der organischen Gestalt unmittelbar umzusetzen in den Begriff einer Substanz, deren wirkliches Beharren sich in jener Erscheinung ausdrückt, sondern der Materialismus wird dahin trachten müssen, dieselbe dadurch verständlich zu machen, daß er sie als ein an und für sich substanzloses Phänomen eben nur der Bewegung dessen, was er als das allein Substantielle in allem körperlichen Dasein erkannt zu haben glaubt, der Atome oder Molecüle (32), erkennen lehrt.

65. Diesen Weg der Erklärung sehen wir von dem Materialismus zu allen Zeiten eingeschlagen, und es wird derselbe auch von manchen solchen Lehren betreten, die sonst weder in ihrer Ansicht über das Wesen der Materie, noch auch (s. unten) über das Verhältniß der materiellen Substanz zu Geist und Seele, dem Materialismus beistimmen. Wir bezeichnen diese Erklärungsweise im Allgemeinen mit dem Namen der mechanischen oder genauer mechanistischen, und unternehmen es zu zeigen, wie sie mit den Principien des Materialismus zusammenhängt und diesen Zusammen-

hang auch da nicht verläugnet, wo doch diese Principien selbst nicht ein Gegenstand der Anerkennung sind, so daß also die Lehren, welche sich in diesem Falle befinden, nur nach dieser einen Seite den sonst übrigens von ihnen fern bleibenden Charakter des Materialismus tragen.

66. Das Prädicat des Mechanischen im strengen Wortsinn tragen eigentlich nur diejenigen Bewegungserscheinungen der körperlichen Natur, deren Gesetzmäßigkeit sich auf den allgemeinen Begriff der Massenkraft zurückführen läßt, in der näheren Bestimmtheit, welche dieser Begriff durch die Entdeckung, welche die Grundlage der neuern Physik bildet (17 ff.) gewonnen hat. In Folge dieser Zurückführbarkeit auf ein Allgemeines, in dessen Begriffe schon alle daraus zu ziehenden Folgerungen von vorn herein enthalten sind, ist diese Gesetzmäßigkeit durchaus von der Natur des Mathematischen, und mithin die Bewegungen, welche unter diese Kategorie des Mechanischen fallen, ein Object mathematischer Berechnung, vermöge deren sich allenthalben unter gegebener Voraussetzung von Massenbewegungen, die nach Größe und Richtung bestimmt ist, die Folgerungen, gleichfalls in Gestalt solcher Bewegungen, mit vollständiger, untrüglicher Genauigkeit („exact") bestimmen lassen.

Vgl. Kants Bearbeitung der Preisaufgabe der Berliner Akademie der Wissenschaften: „ob die Erde — — einige Veränderung erlitten habe" ꝛc. Kants WW. von Rosenkranz und Schubert, 6. Bd.

67. In dem Begriff des Mechanischen sind ursprünglich nicht mit eingeschlossen die qualitativen Vorgänge und Veränderungen, deren Gesetzmäßigkeit sich nicht auf den allgemeinen Begriff der Massenkraft allein zurückführen läßt, sondern die auf der Voraussetzung specifischer Eigenschaften oder Kräfte der besondern Stoffe beruhen, in welche, wie wir gefunden haben (22 f.), die allgemeine, nur durch die Eigenschaften der Massenkraft als solcher bezeichnete Materie auseinandertritt. Es gehören dahin, neben den Processen chemischer Mischung und Scheidung (23), auch die Processe der imponderablen Natur (26). Diese alle finden wir zwar überall bedingt durch rein mechanische Bewegungen der Massen, an denen sie erfolgen oder von denen sie ausgehen, aber keineswegs dergestalt zurückführbar auf solche Massenbewegungen, daß sie sich zugleich

mit diesen unmittelbar aus dem allgemeinen Begriffe der Massenkraft erklären lassen könnten.

68. Da indeß die specifischen Kräfte und Eigenschaften überall in der körperlichen Natur an bestimmte Massen dergestalt festgeknüpft sind, oder da ihre Gesetzmäßigkeit mit der mechanischen Gesetzmäßigkeit der Bewegung dieser Massen dergestalt verflochten ist, daß unter genau bestimmbaren Voraussetzungen die Bewegungen der letzteren Art stets von qualitativen Wirkungen der ersteren begleitet, und die qualitativen bei gehöriger Veranschlagung ihrer specifischen Voraussetzungen eben so ein Object mathematischer Berechnung sind, wie die rein mechanischen: so ist es verstattet, auch sie unter den Begriff des Mechanischen im weiteren Sinne mit einzuschließen. Der Materialismus hat um so mehr Neigung, dies zu thun, je mehr von Haus aus (vergl. 34 ff.) sein Bestreben dahin geht, auch die specifische Verschiedenheit der Stoffe und ihrer Eigenschaften auf Verschiedenheiten der Ausdehnung in den Atomen zurückzuführen, und die eigenthümlichen Kräfte der besonderen Stoffe, die er als Molecularkräfte den Atomen dieser Stoffe anhängend denkt, so weit als möglich als ein den allgemeinen Grundkräften der Materie Gleichartiges darzustellen.

69. Eine mechanische Erklärung im engeren Sinne (66) ist für die Lebenserscheinungen des Organismus von vorn herein unmöglich, aus dem Grunde, weil die Gesetzmäßigkeit dieser Erscheinungen sich in keiner Weise ausschließlich auf die allgemein physikalischen Gesetze der Massenkraft nur als solcher zurückführen läßt. Dagegen kann eine mechanische Erklärung in diesem weiteren Sinne (68) allerdings unternommen werden. Das heißt, es kann der Versuch gemacht werden, die räumlichen Bewegungen und die qualitativen Veränderungen, in denen der organische Lebensproceß besteht, ausschließlich als Wirkungen der den Stoffen oder stofflichen Substanzen, die in den Organismus eintreten und aus ihm wieder ausgeschieden werden, vermöge ihrer specifischen Natur inwohnenden oder anhängenden Kräfte (der Molecularkräfte 35) darzustellen.

70. Eine derartige Erklärungsweise der Lebenserscheinungen hat zu allen Zeiten in den Tendenzen des Materialismus gelegen. Der Materialismus, dessen Verhalten zum Begriffe der Materie, der materiellen Substanz als solcher, wir oben (27 ff.) geschildert

haben, ist sich zwischen ihr und der mechanischen Erklärung im engeren Sinne gar keines Unterschiedes bewußt, aus dem Grunde, weil er die specifischen Kräfte der besonderen Stoffe oder vielmehr der Atome, aus denen er diese Stoffe zusammengesetzt denkt, mit den Attributen der allgemeinen Massenkraft, d. h. nach ihm, mit den Kräften, welche allen materiellen Atomen ohne Ausnahme inwohnen, in den einen Begriff der Molecularkräfte zusammenfaßt und keinerlei wesentlichen Unterschied zwischen den einen und den andern gelten läßt.

71. Auch von solchen Forschern indeß, die in Bezug auf das allgemeine Wesen der Substanz sich nicht zum materialistischen Atomismus bekennen, kann eine mechanische Erklärung der Lebenserscheinungen im weitern Sinne versucht werden und ist sie nicht selten, in älterer und neuerer Zeit, versucht worden (Leibnitz, Herbart, Fechner, Lotze u. A.). Bedingung dazu ist wesentlich nur dies, daß solche Forscher durch die Principien ihres Standpunctes in Stand gesetzt sind, in den Stofftheilen, die in den Organismus eintreten, bis ins Einzelnste und Kleinste herab eine selbstständige Substantialität als wirkend anzunehmen, der sie in letzter Instanz die Wirkungen zuschreiben können, welche dem Sinne der mechanischen Erklärungsweise zufolge als ausgehend von den erscheinenden Stofftheilen gedacht werden sollen. Solche Bedingung trifft zu bei den Vertretern jener monadologischen Anschauung, welche wir §. 52 geschildert haben; daher wir denn auch diese einer solchen Erklärungsweise allenthalben zugeneigt finden.

72. Eine solche Erklärung für eine in jedem Sinne zureichende anzusehen und auszugeben, liegt im Sinne nur des e i g e n t l i c h e n Materialismus, d. h. desjenigen, der nicht nur den Begriff der Materie in der Weise des materialistischen Atomismus deutet, sondern auch zu dem Begriffe des Geistes die unten näher als die materialistische zu bezeichnende Stellung einnimmt. Alles relativ Beharrende und Bleibende in der Erscheinung des Organismus, die beharrende Gestalt sowohl des Individuums (60), als auch der Gattung (62), wird hienach von dem Materialismus als etwas ganz nur Zufälliges betrachtet, entstammend lediglich nur einem zufälligen Zusammentreffen der elementarischen Atome, aus welchem vermöge der diesen Atomen inwohnenden Molecularkräfte

gerade diese Wirkungen in scheinbar abgemessener Folge, der Stoffwechsel innerhalb der aus zufälligen Combinationen hervorgegangenen Gebilde, durch den sich immer nur wieder dieselbe räumliche Gestalt erzeugt, hervorgehen mußte.

73. Dem gegenüber bleibt auf jenen andern Standpuncten, welche sich zur mechanischen Erklärungsweise der Lebenserscheinungen bekennen, ohne darum dem Materialismus sich auch in seiner exclusiven Stellung zu den Erscheinungen des Geisteslebens anzuschließen, bleibt also dem Atomismus, der sich nur innerhalb der Sphäre des körperlichen Substanzbegriffes hält, und bleibt insbesondere den monadologischen Systemen (52. 71) freie Hand, die Bewegungen der Atome oder die Functionen der monadischen Substanzen, sofern aus ihnen die Gestalten und Lebenserscheinungen des Organismus hervorgehen, als verursacht und geleitet zu denken durch eine Macht, welche über jene Substanzen selbst übergreift, und von der dieselben, sei es in ihren Bewegungen und Wirkungen, oder in ihrem Dasein selbst, abhängig sind. In dem Begriffe dieser Macht wird dann der Grund für die Erscheinungen des organischen Beharrens aufgesucht werden: nicht der unmittelbare, denn dieser wird auch hier fortwährend auf die Bewegungen der Stofftheile zurückgeführt, wohl aber der mittelbare, auf welchen diese Bewegungen selbst sich zurückführen, indem sie durch ihn die Stärke und Richtung erhalten haben, welche sie in dieses Ziel ausmünden läßt.

74. Ausdrücklich die hier geschilderte, gleich dem Materialismus einer mechanischen Erklärungsweise der Lebenserscheinungen zugewandte Ansicht ist es, welche man gemeiniglich als den eigentlichen Gegensatz des Materialismus zu betrachten pflegt. Man pflegt sie als die teleologische zu bezeichnen, insofern sie zur mechanischen Erklärungsweise der organischen Naturerscheinungen und der Naturerscheinungen überhaupt (denn auch für diese kann eine analoge Ergänzung stattfinden) eine zweite ergänzend hinzufügt: die teleologische. Für uns jedoch fällt der Standpunct einer derartig teleologischen Naturbetrachtung auch seinerseits noch unter die Kategorie des Materialismus, zwar nicht im engern, aber doch im weitern Sinne. Er fällt darunter in so fern, als, wie wir im Nachfolgenden sehen werden, eine streng mechanische Erklärung der

Lebenserscheinungen auch nur in dem weiteren Sinne, in welchem eine solche überhaupt möglich (69), immer nur unter Voraussetzungen statt findet, welche den philosophischen Problemen, die in dem Begriffe der Materie und der materiellen Erscheinungen liegen, in der Weise präjudiciren, wie wir dies von vorn herein (7) als das gemeinsame Merkmal der materialistischen Ansichten zu bezeichnen uns veranlaßt fanden.

C. Unzulänglichkeit der mechanischen Erklärungsweise. Ideelle Ansicht des Organismus.

75. Für die Richtigkeit der mechanischen Erklärung organischer Lebenserscheinungen läßt sich die Möglichkeit einer Probe denken, deren Zutreffen als unwiderleglicher Beweis ihrer Richtigkeit würde gelten dürfen. Die Probe wäre, wenn es gelänge, aus den bekannten oder durch wissenschaftliche Zergliederung vorgefundenen Theilsubstanzen eines organischen Gebildes durch äußere mechanische Zusammensetzung das Gebilde herzustellen und durch einen eben so mechanischen Anstoß den Lebensproceß in Gang zu bringen, der, bei Hinzutritt der Bedingungen, von denen wir überall in der Natur das organische Leben abhängig finden, dann auch das entsprechende Ergebniß der Erhaltung und Neuerzeugung des Gebildes, eben durch die in ihm inbegriffenen Verrichtungen und Bewegungen, liefern würde.

76. Solche Probe nun ist, so weit das Vermögen menschlicher Wissenschaft und durch Wissenschaft geleiteter Thätigkeit reicht, nicht gelungen. Es ist nie und nirgends gelungen, nicht nur nicht in Bezug auf die animalischen Organismen, bei denen das körperliche Triebwerk auf ein Seelenleben angelegt ist und in demselben seine Ergänzung findet (s. unten), sondern auch nicht in Bezug auf die pflanzlichen, welche keine Spur der Bedürftigkeit einer solchen Ergänzung zeigen; nicht nur nicht in Bezug auf die reicheren, vielfältiger zusammengesetzten Organismen, in denen der Lebensproceß als durch eine künstliche Verbindung ihrer kleinsten Theile unter Mitwirkung von Agentien, die nur schwer in die Gewalt der menschlichen Hand zu bekommen sind, bedingt erscheint, sondern auch nicht in Bezug auf die einfachsten und verhältnißmäßig

bedürfnißlosesten, ja bei weitem in den meisten Fällen auch nicht in Bezug auf die Beschaffenheit der organischen Substanzen, d. h. der materiellen Theile des Organismus in der Gestalt und Zusammensetzung, welche sie innerhalb des Organismus oder als ausgeschiedene, aber noch nicht in ihre Elemente aufgelöste organische Massen haben.

77. Darüber zwar, daß die materiellen Vorgänge innerhalb des Organismus Gesetzen unterliegen, welche man in jenem weiteren Sinne, wie er auch außerhalb des Organismus zur Anwendung kommt (68), mechanische nennen kann, kann im Allgemeinen kein Zweifel sein, und eben so wenig darüber, daß diese Gesetze theils geradezu die nämlichen sind, wie jene, an die das Wirken der Stoffe außerhalb des Organismus gebunden ist, theils wenigstens von analoger Beschaffenheit, und durch sie bedingt. Das erstere gilt uneingeschränkt von den räumlichen Bewegungen der organischen Stofftheile, insofern dieselben als Wirkungen nur der Massenkraft dieser Theile zu betrachten sind; diese unterliegen den Gesetzen des allgemeinen, also des eigentlichen Mechanismus (66) ganz ebenso, wie die entsprechenden Bewegungen der unorganischen Natur. Das andere aber gilt in den Hauptsachen von den chemischen Processen und den Processen des Unwägbaren innerhalb des Organismus; die Gesetzmäßigkeit dieser Processe ist eine verwandte, aber nicht genau die nämliche, wie in der Natur außerhalb des Organismus.

78. Aber schon diese Unterschiede, welche stattfinden zwischen der Wirkungsweise der materiellen Kräfte innerhalb und außerhalb der organischen Gebilde, wenn auch die Gesetze des allgemeinen Mechanismus nicht durch sie berührt werden, reichen hin, zu beweisen, daß der specifische, d. h. durch qualitativ dynamische Voraussetzungen bedingte Mechanismus, welcher in dem Lebensprocesse des organischen Gebildes statt findet, nicht einer und derselbe ist mit dem specifischen Mechanismus der unorganischen Natur, und daß mithin die Lebenserscheinungen der organischen Natur nicht ohne Weiteres als ein Erzeugniß dieses Mechanismus können angesehen werden. Darf auch innerhalb des Organismus ganz eben so, wie außerhalb desselben, jede Bewegung, jede Veränderung als eine Wirkung mechanischer Ursachen, d. h. solcher betrachtet werden, die selbst in stoff-

lichen Bewegungen und Veränderungen bestehen: so ist doch das Gesetz des Zusammenhangs zwischen diesen Ursachen und diesen Wirkungen, sofern es sich nicht auf das allgemeine mechanische Gesetz des Wirkens der Massenkraft nur als solcher zurückführen läßt, in alle Wege ein durch die eigenthümliche Natur des Organismus bedingtes, und das Dasein des Organismus selbst kann also nicht umgekehrt als eine Wirkung mechanischer Ursachen betrachtet werden, deren Natur an und für sich eine andere Wirkungsweise, als die im Organismus erfolgende, mit sich bringen.

79. So unzweideutig diese Wahrheit bezeugt wird durch die Erfahrung im Großen und Ganzen und überall im Einzelnen, so sucht der Materialismus (dies Wort in dem oben §. 74 festgestellten weiteren Sinne genommen) sie zu umgehen und das Specifische der organischen Lebensvorgänge auf das Allgemeine der Vorgänge des unorganischen Mechanismus und Chemismus zurückzuführen. Er bedient sich dabei des Vorwandes, daß die Verschiedenheit der Wirkungen der von ihm zum Behuf solcher Erklärung angenommenen Molecularkräfte (70) innerhalb des Organismus und außerhalb desselben nur eine scheinbare, aber nicht eine wirkliche sei. Die Molecularkräfte werden unter gleichen Umständen immer gleiche Wirkungen hervorbringen; nur diese Umstände, die als gegeben, aber nicht weiter erklärbar vorauszusetzenden Lagerungs- und Bewegungsverhältnisse der Atome oder monadischen Substanzen, seien in den organischen Verbindungen andere, als außerhalb des Organismus; doch entziehen diese Umstände sich durch die unsern Sinnen nicht mehr zugängliche Kleinheit der Ausdehnungs- und Bewegungsgrößen, worin sie ihren Sitz haben, der Beobachtung und können daher nur als Hypothese in die Wissenschaft eingeführt werden.

80. Die Gründe, von denen sich der Materialismus bei diesem Verfahren leiten läßt, ergeben sich aus unserer obigen Charakteristik der materialistischen Anschauung. Der Materialismus in allen seinen Fractionen, der feinere wie der gröbere, sucht die Substanz des körperlich erscheinenden Daseins überall in den kleinsten Theilen der raumerfüllenden Materie (70 f.). Wie solche Substanz selbst ihm als das schlechthin Unveränderliche gilt, so gelten ihm eben dafür auch die Kräfte, mit denen er sie ausstattet. Nur als Wirkungen

eben dieser ein für allemal bestehenden und keiner Veränderung unterliegenden Molecularkräfte will der Materialismus alles und jedes materielle Geschehen betrachtet wissen. Er kann daher auch eine Umwandlung nicht anerkennen, wodurch beim Eintritt in den Organismus die Substanzen oder ihre Kräfte zu etwas anderem würden, als sie außerhalb desselben sind.

81. Dem allen gegenüber nun wird eine unbefangene Naturanschauung gerade in der Gesammterscheinung des Organismus und seiner Lebensprocesse die entscheidende Widerlegung der materialistischen Vorstellung von den Molecularkräften erblicken, sofern in dieser Vorstellung die Voraussetzung enthalten ist, daß in diesen Kräften alle die Wirkungen, deren Gesammtheit die Welt der räumlichen Erscheinung ausmacht, vorausbestimmt sind. Ausdrücklich die Lebenserscheinungen des Organismus geben sich dem unbefangenen Blicke als Wirkungen kund, die, obwohl überall vermittelt durch Kräfte, die auch außerhalb des Organismus den Stoffen inwohnen, doch nicht in diesen Kräften unmittelbar als solchen prädisponirt, sondern durch eine Wirksamkeit von Mächten anderer Art, welche über die Stoffe und ihre Kräfte übergreifen, ihnen abgewonnen sind. (Auch die Pflanze nimmt Kohlenstoff und Stickstoff nur in Gestalt von Kohlensäure und Ammoniak auf.)

82. Es ist wahr, daß auch diese Mächte, so weit unsere Erfahrung reicht, überall als festgebunden an gewisse Stoffe, oder richtiger, Stoffverbindungen erscheinen; daß wir ihre Wirkungen überall nur von diesen Stoffen oder Stoffverbindungen ausgehen sehen, außerhalb derselben aber keine Spur ihres Daseins gewahr werden. Aber es ist nicht wahr, daß diese Wirkungen sich in demselben Sinne, wie die mechanischen und chemischen Processe der unorganischen Natur, als Wirkungen der Stoffe selbst darstellen, mit naturgesetzlicher Nothwendigkeit überall erfolgend, wo die Bedingungen räumlicher Berührung mit andern Stoffen und mit imponderablen Agentien gegeben sind, von denen die Wirkung sich als abhängig darstellt. Nicht einmal die, chemisch betrachtet, sich als sehr einfach darstellende, und doch durch keine Mittel der unorganischen Chemie zu bewerkstelligende Verbindung elementarischer Stoffe nach andern stöchiometrischen Maßbestimmungen (36), als die der unorganischen Verbindungen, zu organischer Materie, welche

in der eben bezeichneten Weise als Sitz oder Ausgangspunct organischer Kraftwirkungen erscheint, läßt sich als Wirkung lediglich dem Stoff als solchem inwohnender Kräfte betrachten, eben weil in keinem Falle zur Bewirkung eines solchen Ergebnisses die Molecularkräfte ausreichen, sondern dieselben specifisch organischen Kraftwirkungen, die von solcher Stoffverbindung ausgehen, bereits ihre Voraussetzung bilden.

83. Wenn daher der atomistische Materialismus, und wenn, hierin mit ihm in gleichem Falle, auch die monadologischen Theorien, welche alle Lebenserscheinungen der körperlichen Natur mechanisch erklären wollen, genöthigt sind, sich zu diesem Behufe auf Hypothesen zu stützen (79), die jeder Controlle durch Erfahrung sich entziehen: so wird dagegen die ächt philosophische Forschung auch hier, eben so wie oben bei der Frage nach der materiellen Substanz als solcher, nach dem Wesen des Beharrenden in der räumlichen Erscheinung (39 ff.), vor allem auf Reinhaltung der Erfahrungsthatsache als solcher dringen. Erfahrungsthatsache nämlich ist hier das Vorhandensein eines Mechanismus im weiteren Sinne, das Obwalten fester Gesetze der Bewegung und stöchiometrisch bestimmter Maßverhältnisse der Stoffmischung in anders specificirter Weise außerhalb der organischen Lebensgebiete und innerhalb derselben, ja in anders specificirter Weise innerhalb des Gebietes jeder einzelnen Gattung organischer Gebilde. Jede Verwischung der Grenzen dieser Gebiete, jeder Versuch, die Gesetze des specifisch organischen Mechanismus mit den Gesetzen der mechanischen Hergänge außerhalb des Organismus zusammenzuwerfen und durch gewaltsame Hypothesen in der Weise des materialistischen oder auch des speculativen Atomismus die eigenthümlichen Vorgänge des organischen Lebensprocesses durch Zurückführung auf die mechanischen begreiflich machen zu wollen, ist ein Attentat gegen die Reinheit dieser Erfahrungsthatsache, ganz eben so wie der atomistische Substanzbegriff ein Attentat ist gegen die Reinheit der Erfahrungsthatsache, welche uns als das substantiell Beharrende in der stofflichen Natur überhaupt und in den wägbaren Elementarstoffen insbesondere überall nur das bestimmte Quantum der Massenkraft zeigt.

84. Fast allgemein ist von der neuern Physiologie der Begriff der ehemals s. g. Lebenskraft beseitigt worden. Es mag sein, daß an dieses Wort sich Vorstellungen roher Art geknüpft haben, deren Entfernung für die Wissenschaft als ein Gewinn betrachtet werden kann. Indeß ist es nur der schlichteste Ausdruck für die Erfahrungsthatsache, deren Reinhaltung wir auch hier als eine Pflicht der Wissenschaft betrachten müssen, wenn man in den ruhenden und scheinbar todten Samen der Pflanzen eine Kraft eigenthümlicher Art, die Triebkraft, annimmt. Zwar stellen die Substanzen dieser Samen sich der chemischen Analyse stets als ein Zusammengesetztes aus elementarischen Stoffen dar; aber die Triebkraft erscheint nie und nirgends, wie andere Kräfte chemisch zusammengesetzter Substanzen, als das Ergebniß (Resultante) einer bloßen Combination der Molecularkräfte dieser Elementarstoffe. Sie unterscheidet sich außerdem von den Molecularkräften und deren Resultanten, sofern dieselben gleichfalls als Kräfte wirken, auch dadurch, daß ihr Wirken nicht nach den Umständen ein verschiedenartiges ist, sondern, bei überall möglicher Verschiedenartigkeit der Umstände, d. h. der Stoffe und stofflichen Kräfte, mit denen der Same sich jederzeit berühren und in Wechselwirkung treten muß, wenn die Triebkraft in Thätigkeit treten soll, dennoch allenthalben nur auf das eine Ziel der Bewirkung eines Lebensprocesses und der Erzeugung einer bestimmten organischen Gestalt mittelst dieses Processes gerichtet bleibt.

85. Was solchergestalt in den Triebkräften der Pflanzensamen noch als ruhende oder schlummernde (träge) Kraft erscheint, den stofflichen Kräften der einfachen und auch der, gleich jenen Samen, chemisch zusammengesetzten Substanzen analog: eben das erscheint in dem zum Lebensproceß erweckten vegetabilischen Organismus, desgleichen in dem animalischen Organismus, und zwar dort gleich von dem ersten Augenblick der Samenerzeugung oder Keimbildung an, als ein lebendig Wirkendes, in einer über die Stoffe übergreifenden und sie beherrschenden Thätigkeit Begriffenes. Wir können Beides, jene Triebkräfte und diese lebendigen Triebe, mit dem gemeinsamen Ausdruck der Entelechie bezeichnen. Dieses Wort nämlich ist von Aristoteles mit der Absicht in die Wissenschaft eingeführt, um damit die teleologische Natur dieser nicht gleich

den stofflichen Kräften mit der Natur der Stoffe identischen, sondern über den Stoffen obherrschenden und sie durch Bewegung und perennirende qualitative Umwandlung organisch gestaltenden Lebensmächte auszudrücken.

Τὰ ὄργανα πρὸς τὸ ἔργον ἡ φύσις ποιεῖ, ἀλλ' οὐ τὸ ἔργον πρὸς τὰ ὄργανα. Arist. part. an. IV, 12.

86. Die Unentbehrlichkeit einer teleologischen Erklärung der organischen Lebenserscheinungen als Ergänzung der mechanischen wird auch von einem Theil der Forscher anerkannt, welche der letzteren in dem Sinne huldigen, den wir als den materialistischen im weiteren Verstande bezeichnet haben (74). Aber diese Erklärungsweise bleibt in der Anwendung, welche diese Forscher von ihr machen, eine äußerliche. Ihr Princip, von Haus aus den materiellen Principien der mechanischen Erklärung als fremd vorgestellt, wird zu den letzteren von außen herzugebracht durch eine Hypothese, die eben so sich der Controlle durch Erfahrung entzieht, wie die Hypothesen, auf denen die mechanische Erklärung selbst beruht. Dem gegenüber kann dem Begriffe der Entelechie eine wissenschaftliche Ausbildung gegeben werden, welche ihn dazu eignet, als reales, thatsächliches Princip jener Specificationen des allgemeinen, nur auf dem Begriff der Massenkraft beruhenden Mechanismus zu erscheinen, ohne die erfahrungsgemäß kein wirklicher mechanischer Proceß stattfindet, weder innerhalb noch außerhalb der im engern Sinne von uns bis jetzt so genannten organischen Lebenssphäre.

87. Es ist ein Irrthum des Materialismus, ja es ist der Grundirrthum, auf welchen sich bei ihm alle weitern Irrungen zurückführen, wenn derselbe, auch über die allgemeinen Eigenschaften der Massenkraft hinaus, den stofflichen Kräften und ihren Wirkungsgesetzen ein in jeder Beziehung unbedingtes Dasein zuschreibt. Daß sie solches Dasein nicht besitzen, das eben lehrt uns die Erfahrung, wenn sie uns die Stoffe im Organismus, ja in jeder einzelnen Gattung organischer Gebilde, auf veränderte Weise, nach andern, einer jeden dieser Gattungen eigenthümlichen Gesetzen mechanisch wirkend zeigt. Gesetze, die solchen Modificationen unterliegen, können auch von vorn herein nicht ein Unbedingtes sein. Es hindert uns daher nichts, eine der Abhängigkeit, in welcher die mechanischen Wirkungsgesetze der Stoffe innerhalb des Organismus nach-

weislich von der Entelechie der nach Art und Gattung unterschiedenen organischen Gebilde stehen, entsprechende Abhängigkeit dieser Gesetze in allem dem, was hinausgeht über das zum allgemeinen Begriff der materiellen Substanz als solcher nothwendig Gehörige, von Entelechien zu vermuthen, deren Verhältniß, so nach Gleichheit wie nach Ungleichheit, zu den organischen Entelechien das entsprechende ist, wie das Verhältniß der mechanischen Processe außerhalb zu den mechanischen Processen innerhalb der organischen Lebenskreise.

88. Von jeher hat man, unter dem Einfluß religiöser Glaubenslehren oder unabhängig von solchem Einfluß, in wissenschaftlichem Zusammenhange besonders auf den Vorgang des Aristoteles, in der körperlichen Natur zwei Hauptclassen von Ursachen unterschieden, stofflich wirkende oder mechanische und formale, teleologische oder Endursachen (causae efficientes und causae finales). Der Begriff der Entelechie, so gefaßt, wie wir ihn hier bezeichnet haben, setzt uns in Stand, die Endursachen, unbeschadet ihrer idealen Natur, doch als etwas mit eben so realer Macht, wie die Kräfte der Stoffe selbst, in der Mitte der Stoffe, nicht blos von außen Wirkendes zu erkennen. Die Abhängigkeit dieser beiden Classen wirkender Principien ist eine gegenseitige: die mechanischen wirken nicht ohne die teleologischen, die teleologischen nicht ohne die mechanischen. Aber die teleologischen erscheinen als die herrschenden, die mechanischen als die dienenden. Die Beschaffenheit der Stoffe selbst und der Kräfte, die in den Stoffen wirken, ist überall bestimmt durch die Zwecke, welche durch das Wirken der Stoffe erreicht werden sollen, d. h. durch die Begriffe der Gestalten, welche aus der Lebensbewegung der Stoffe hervorgehen sollen, und diese Begriffe, nicht die Gestalten selbst, die vielmehr erst auf diesem Wege sich erzeugen, sind eben die lebendigen Mächte, die Entelechien, denen der Stoff auch die Gestaltung, die Vertheilung in stoffliche, mit eigenthümlichen Elementarkräften ausgerüstete Elemente dankt, welche zur Herstellung der Zwecke, d. h. organischen Gestalten, als Mittel dient.

89. In diesem Sinne hat man auch wohl die körperliche Natur im Großen, oder wenigstens die einzelnen Weltkörper und Weltkörpersysteme, als organische Totalitäten zu bezeichnen versucht, gestaltet

und beherrscht von Innen heraus durch inwohnende ideelle Principien analoger Art, wie die Entelechien der organischen Einzelgebilde, und auf die Erzeugung dieser Entelechien teleologisch angelegt, wie die letzteren selbst auf die Erzeugniß der lebendigen organischen Gestalt. Der Gegensatz gegen den Materialismus prägt sich für diese gesammte Anschauungsweise nicht allein in der Ablehnung des Zufalls aus, dem nach letzterem die Bewegung der Stoffe und das Wirken der stofflichen Kräfte anheim gegeben sein soll (72), sondern auch in dem Widerspruch gegen die Aeußerlichkeit des Verhältnisses, in welches jene andern Anhänger der mechanischen Erklärungsweise, welche doch nicht dem eigentlichen Materialismus huldigen, die teleologisch wirkenden Mächte zu den Stoffen und ihren Molecularkräften setzen (73). Der ideellen Naturansicht gelten jene ideellen Principien oder Entelechien, die gestaltenden Mächte des Organismus im Großen der Natur, wie in den besondern organischen Gebilden, für etwas ganz ebenso Reales oder Substantielles, im Raume Gegenwärtiges, wie die Stoffe selbst. Denn auch die Stoffe sind ja nach ihr nicht, wie nach der materialistischen Ansicht, ein Reales durch die Eigenschaft der räumlichen Ausdehnung; sie sind ein Ideelles, Dynamisches, gleich den Entelechien, bis in ihre kleinsten Theile hinein der mannichfaltigsten Gestaltung fähig, und diese nach feststehenden und doch vielfach modificirbaren Gesetzen und Maßbestimmungen, für die der letzte Grund allenthalben nur in den Entelechien zu suchen ist, in unablässiger Bewegung und Wandel der Theile immer neu erhaltend von den Entelechien, deren Dasein mit dem ihrigen als ein von Grund aus homogenes verwachsen ist.

III.

A. Leib und Seele. Körperleben und Seelenleben.

90. In der obigen Darstellung der Lebenserscheinungen ist noch keine Rücksicht genommen auf diejenigen Thatsachen, welche man unter dem Namen des Seelenlebens zu begreifen pflegt. Doch ist es gerade die eigenthümliche, mit den bisher geschilderten materialistischen Ansichten zusammenhängende Auffassung dieser Thatsachen, was man gemeinhin vorzugsweise, oft sogar ausschließlich, bei den

Verhandlungen über den Materialismus im Auge zu halten pflegt. Wir müssen daher dem Materialismus noch in das Bereich der Seelenerscheinungen nachfolgen und die Theorie in Betrachtung ziehen, welche er über dieselben aufstellt, nachdem wir zuvor den Begriff dieser Erscheinungen in der empirischen Weise festgestellt und abgegrenzt haben, die uns zu einem Urtheil über sein Verfahren auch in diesem Gebiet befähigt.

91. Die Erscheinungen des Seelenlebens sind nicht in demselben Sinne Erscheinungen, wie die Erscheinungen des materiellen Daseins, wie die körperlichen Bewegungs- und Lebenserscheinungen. Sie gelangen an unser Bewußtsein, an unsern beobachtenden Verstand nicht, wenigstens nicht mit gleicher Unmittelbarkeit wie die letzteren, auf dem Wege der äußeren, körperlichen Sinne; sie bestehen nicht, gleich ihnen, zunächst nur in beweglichen Zuständen (Affectionen) dieser Sinne, welche durch die logische Thätigkeit des Verstandes zu Vorstellungen oder Begriffen von Gegenständen, von einem beharrenden oder vorübergehenden Dasein außerhalb des beobachtenden Verstandes, außerhalb des wahrnehmenden Bewußtseins, erhoben werden. Sie sind vielmehr, sofern sie dennoch als ein unmittelbar Erscheinendes gelten können, ein im eigenen Umkreis des die Erscheinung wahrnehmenden Bewußtseins Geschehendes. Sie sind also für dieses Bewußtsein innere Erscheinungen, während alle körperlichen Vorgänge und Bewegungen, ebenso wie das körperliche Dasein selbst, welches seinerseits nur durch solche Bewegungen ein Gegenstand des Bewußtseins wird, das Bereich der äußern Erscheinungen ausmachen (vergl. 2 f.).

92. Obgleich aber solchergestalt für jeden einzelnen Beobachter zunächst nur auf das Gebiet der Innerlichkeit (Subjectivität) seines Bewußtseins bezogen, bleibt jedoch der Begriff der Seelenerscheinungen keineswegs eingeschränkt auf das in diesem innerlichen oder subjectiven Gebiete unmittelbar Erscheinende. Derselbe Verstand, welcher dieses unmittelbar Erscheinende im subjectiven Gebiete seines Bewußtseins beobachtet, er hält sich auch berechtigt, Erscheinungen entsprechender Art auch in andern Wesen vorauszusetzen, von deren Dasein er durch das Zeugniß der äußern Sinne Kunde hat. Er wird bei dieser Uebertragung, die übrigens ganz unbewußt und unwillkührlich erfolgt, durch Wahrnehmungen geleitet, von denen Kunde zu

nehmen aus dem Grunde für uns unerlaßlich ist, weil gerade die Deutung dieser Wahrnehmungen den Streitpunct zwischen dem Materialismus und den dem Materialismus entgegengesetzten Ueberzeugungen auf dem Gebiete des Seelenlebens bildet.

93. Die Erscheinungen des Seelenlebens, welche der beobachtende Verstand in der innern, subjectiven Sphäre seines Bewußtseins wahrnimmt, findet er allezeit, wenn nicht unmittelbar, so doch mittelbar zusammenhängend mit gewissen eigenthümlichen Erscheinungen des körperlichen Lebens, welche in einem individuellen Organismus vorgehen, den er eben zufolge dieses stetigen Zusammenhanges als unabtrennlich mit diesem Seelenleben, als unabtrennlich mit sich selbst und seinem eigenen Bewußtsein verbunden erkennt. So wenig die innern Erscheinungen des Seelenlebens ohne die entsprechenden körperlichen Lebenserscheinungen, ebenso wenig finden auch umgekehrt diese bestimmten, von andern körperlichen Vorgängen wohl zu unterscheidenden Bewegungserscheinungen ohne die entsprechenden Phänomene des Seelenlebens statt. Hierin nun findet der Verstand seine Berechtigung, allenthalben, wo er auch außerhalb des ihm zunächst verbundenen Organismus derartige körperliche Erscheinungen wahrnimmt, auch die entsprechenden Seelenerscheinungen vorauszusetzen, obgleich dieselben nicht in gleicher Weise für ihn ein Gegenstand unmittelbarer sinnlicher Wahrnehmung sind.

94. Körperliche Bewegungserscheinungen der hier bezeichneten Art, welche von dem beobachtenden Verstande als Zeichen oder Merkmal begleitender, mit ihnen in einem engen Zusammenhang wechselseitiger Causalbeziehung verflochtener Seelenerscheinungen betrachtet werden, weil sie außerdem als völlig grundlos und außer Zusammenhang mit den Lebensfunctionen [des Organismus erscheinen müßten,] finden sich nicht in allen organischen Gebilden, sondern nur in einem Theil derselben. Sie sind in denen, bei denen sie sich finden, getragen oder bedingt durch bestimmte eigenthümliche Theile des organischen Körpers, bestimmte eigenthümliche Züge seiner Gestalt, welche bei denjenigen Organismen fehlen, die jener Bewegungen nicht theilhaftig sind. So geschieht es, daß der Verstand nur denjenigen Organismen Seele oder Seelenleben zuschreibt, an denen er diese Theile, diese Züge und die ihnen eigenthümlichen Bewegungen, *willkührliche* Bewegungen, wahrnimmt, den andern aber

solches Leben abspricht. Wir nennen die Organismen ersterer Art animalische, die andern vegetabilische (Thiere und Pflanzen).

95. Die willkührlichen Bewegungen des animalischen Organismus erscheinen überall als bedingt und getragen durch ein eigenthümliches, über alle innere Theile des animalischen Organismus verbreitetes oder in sie verzweigtes Gesammtorgan, das Nervensystem. Mit eben diesem System stehen in durchgängigem unmittelbarem Zusammenhange die nach außen gekehrten Organe des animalischen Körpers, welche die specifischen Einwirkungen der umgebenden Außenwelt auf den Körper aufnehmen, die, von entsprechenden Seelenbewegungen begleitet, sich in dem Elemente dieser inneren Bewegungen zu Empfindungen und Vorstellungsbildern des äußern Daseins und Geschehens gestalten, welches durch Vermittelung des Körpers und seiner Sinnesorgane auf das Seelenleben einwirkt.

96. In den Erscheinungen des Seelenlebens, sofern sie Gegenstand der innern Beobachtung und Erfahrung sind (91), unterscheiden wir bei genauerer Untersuchung zwei Classen: solche, die mit den Lebensbewegungen des körperlichen Organismus in einer unmittelbaren, und solche, die damit in einer nur mittelbaren Verbindung stehen. Zu den letzteren gehört das Denken und Wollen, wie zu den ersteren das Vorstellen und Begehren. Der Begriff der Vernunft bildet zwischen beiden die Grenzscheide. Nur was diesseits dieses Begriffes liegt, trägt (im weiteren Sinne) das Prädicat des Geistigen, des Geistes; was jenseits liegt, das Prädicat des Sinnlichen oder schlechthin (94) des Animalischen.

97. Die Erscheinungen des geistigen Seelenlebens erscheinen, so weit unsere Erfahrung und Beobachtung reicht, überall als bedingt, aber nicht als bewirkt durch die Erscheinungen des sinnlichen; nicht in gleichem Sinne als bewirkt durch sie, wie die sinnlichen ihrerseits als durch die körperlich-organischen Lebenserscheinungen bewirkt erscheinen. Auch bei vorausgesetzter Aehnlichkeit oder Gleichheit der sinnlichen Lebenserscheinungen sehen wir in einigen Fällen die geistigen Erscheinungen erfolgen, in anderen sie ausbleiben, und auch da, wo sie erfolgen, sie nicht in der gleichen Gestalt und Weise erfolgen. Dagegen sehen wir umgekehrt auch körperliche und sinn-

liche Erscheinungen in einer Gestalt und Weise erfolgen, die wir, da sie sich nicht in der sonst bekannten Gesetzmäßigkeit des Causalverlaufs diesen Erscheinungen einfügt, nur auf eine eigenthümliche Causalität des Geistigen zurückführen können, von der uns unser Bewußtsein auch unmittelbares Zeugniß giebt.

98. In dieser eigenthümlichen Causalität des Geistigen besteht, was wir die Freiheit nennen, die Freiheit des vernünftigen, des geistigen Seelenwesens, welche wir dem blos sinnlichen, trotz dem, was wir in seinen Bewegungen Willkühr nennen (94), zuzuschreiben nicht vermögen. Es gilt uns solche Freiheit, wie gesagt, als eine unmittelbar erscheinende Thatsache unseres Selbstbewußtseins, und sie findet ihre Bestätigung in einer vergleichenden Beobachtung des Verlaufes der körperlich-sinnlichen Lebenserscheinungen in uns, die wir uns solcher Freiheit bewußt sind, und in andern beseelten Organismen, denen wir die entsprechende Freiheit zuzutrauen keinen Grund haben.

99. Es fragt sich, ob dieser Unterschied, der Unterschied von Seelen geistiger und blos sinnlicher Natur auch seinerseits eben so ein Gegenstand der Uebertragung aus dem Gebiete der innern in das der äußern Erfahrung werden könne, wie der Begriff der Seele, des Seelenlebens als solchen (93). Solcher Uebertragung scheint entgegenzustehen, daß, bei dem Mangel einer unmittelbaren Verbindung des specifisch Geistigen mit dem Körperlichen, überall in jedem einzelnen Falle ein Kriterium des Urtheils fehlen zu müssen scheint, ob die Eigenthümlichkeiten des animalischen Organismus, die uns auf ein sinnliches Seelenleben schließen lassen (94), auch von geistigem Leben begleitet sind oder nicht. Nichtsdestoweniger meint der außerwissenschaftliche, praktische Verstand sich überall zu einem solchen Urtheil berechtigt: wie könnte er sonst dem Thiere die Eigenschaften des Geistes absprechen, dem Menschen sie zusprechen? Es fragt sich, ob und wie er sein Recht zu solcher Unterscheidung vor der Wissenschaft vertreten kann?

100. Die Antwort auf diese Frage ergiebt sich aus Obigem (97 f.). Im Wesen der geistigen Thätigkeiten liegt zufolge ihrer Freiheit die Möglichkeit, daß sie sich auch gegen den eng geschlossenen Causalzusammenhang kehren können, der die körperlichen Lebensthätigkeiten

mit denen des sinnlichen Seelenlebens verknüpft. Es erwächst in solchen Fällen auch im Elemente der äußeren Erscheinung des Organismus und seiner Lebensthätigkeiten eine Unterbrechung jenes Zusammenhanges, dessen Gesetzmäßigkeit wir aus der Beobachtung der rein animalischen Lebenserscheinungen kennen lernen, da wo dieselben ungestört durch das Eingreifen geistiger Mächte selbstständig in sich verlaufen. Wo daher in der Erscheinung animalischer Organismen derartige Unterbrechungen beobachtet werden, wo sie die Herrschaft des Geistes über die sinnliche Seele und ihren Körper verrathen, durch welche der organische Einheits- oder Schwerpunct der Lebensthätigkeiten ganz eben so aus der sinnlichen Lebenssphäre in die geistige verlegt wird, wie er durch die Bedeutung, welche für den animalischen Organismus überhaupt die Seele hat (93), aus der körperlichen in die Lebenssphäre der sinnlichen Seele verlegt worden war: da, und auch nur da, tritt für den Verstand das Recht ein, auch im Bereiche der äußeren Erscheinungswelt über dem blos sinnlichen ein geistiges Seelenleben vorauszusetzen.

101. Für die specifisch geistigen Lebenserscheinungen kann zwar, bei ihrem nur mittelbaren Zusammenhange mit den körperlichen (96), nicht das Dasein besonderer leiblicher Organe erwartet werden, der Art, wie jene, die, dem sinnlichen Seelenleben dienend, dem thierischen Organismus im Unterschiede von dem pflanzlichen eigenthümlich zugehören (94). In der That unterscheidet der leibliche Organismus des Menschen sich von jenem der Thiere durch keine nur ihm eigenthümlichen Organe; sondern die specifischen Organe des sinnlichen Seelenlebens, und an ihrer Spitze das Nervensystem mit Gehirn und Rückenmark (95), dienen mittelbar auch den Geistesthätigkeiten, vermöge ihrer Verflechtung mit den sinnlichen. Indeß sind diese gemeinsamen Organe des animalischen Lebens beim Menschen durch eine eigenthümliche Structur und Beschaffenheit ausgezeichnet, welche die Gestalt des Menschen durch prägnante Züge von den Gestalten der Thiere unterscheidet und für das unmittelbar anschauende Bewußtsein des Menschengeistes, auch ohne jene verständige Reflexion, welche für das wissenschaftliche Bewußtsein diesen Unterschied bewahrheitet, das Vorhandensein solcher Lebensthätigkeiten, die den seinigen gleichen und entsprechen, kenntlich macht.

B. Materialistische Ansicht des Seelenlebens.

102. Die Erscheinungen des Seelenlebens, die sinnlichen sowohl als auch die in dem menschlichen Seelenleben mit den sinnlichen verbundenen geistigen, sind nicht als solche, nicht als ein Thatsächliches der Erfahrung, die zu ihrem Inhalte zunächst eben nur das äußerlich oder innerlich Erscheinende hat, für den Materialismus ein Gegenstand der Verläugnung. Der Materialismus müßte, wenn er sie verläugnen wollte, mit ihnen alle Erfahrung, alle Erkenntniß überhaupt verläugnen. Denn auch die Thatsachen der äußern Erfahrung sind uns ja zunächst nur gegeben im Elemente dieser innern Erfahrung, im Elemente der Empfindung und Vorstellung; sie wären für uns nicht, was sie sind, ohne dieses Element. Wie jene Thatsache, so ist der Materialismus genöthigt, auch die Empfindungen, die Vorstellungen, durch die sie uns zum Bewußtsein kommen, und mit den Empfindungen, den Vorstellungen, dieses Bewußtsein selbst eben als Thatsache anzuerkennen.

103. Was also der Materialismus in der That verläugnet, das sind nicht die Erscheinungen des Seelenlebens selbst, wohl aber ist es die selbstständige Causalität, der selbstständige Wesensgrund dieser Erscheinungen. Der Materialismus läugnet das Dasein einer Seele, sofern wir unter Seele das einheitliche Wesen verstehen, auf welches sich nach allen nicht materialistischen Anschauungen in irgend einem Sinne die Mannichfaltigkeit jener innerlichen Lebenserscheinungen innerhalb des organischen Individuums zurückführt. Er läugnet, in noch zuversichtlicherer Weise, das Dasein eines Geistes, sofern wir unter Geist einen allgemeinen, von der Materie unterschiedenen, aber, wie sie, jenseit des individuellen Daseins gelegenen Wesensgrund jener innern Erscheinungswelt, oder auch wohl der Erscheinungswelt sammt ihren materiellen Wesensgründen überhaupt, erblicken, und durch unmittelbare Zurückführung auf ihn die Erscheinungen des specifisch menschlichen, des vernünftigen Seelenlebens, welche mit den körperlichen Lebenserscheinungen nur in mittelbarem, nicht in unmittelbarem Zusammenhange stehen (96), zu erklären suchen.

104. Die Motive solcher Läugnung sind für den Materialismus die entsprechenden, wie bei der Läugnung eines substantiellen Lebensprincips selbstständiger Causalität auch der körperlich-organi-

schen Lebenserscheinungen. Was dort dem Unternehmen einer rein mechanischen Erklärung dieser Erscheinungen im Hintergrunde lag: die Voraussetzung einer vollständigen Prädisposition derselben in der ursprünglichen Beschaffenheit der materiellen Atome und der ihnen inwohnenden oder anhängenden Molecularkräfte: genau das Entsprechende liegt jedem Versuche einer materialistischen Erklärung der innern Erscheinungen des Seelenlebens im Hintergrunde. Jene Voraussetzung selbst aber führt, so hier, wie dort, sich auf die noch weiter in der Tiefe liegende Voraussetzung zurück, daß es für die Gesammtheit entweder der körperlichen Erscheinungen oder aller Erscheinungen überhaupt in letzter Instanz nur Eine Causalität, nur Einen ursprünglichen Wesensgrund geben könne, die ausgedehnte Substanz im Raume, die Materie.

105. Aus diesem Zusammenhange erklärt es sich, wenn wir die materialistische Ansicht des Seelenlebens allenthalben verbunden antreffen mit dem Versuch einer mechanischen Erklärung der körperlichen Lebenserscheinungen, wiewohl nicht umgekehrt die mechanistischen Tendenzen auf dem Gebiete der letzteren nothwendig und allenthalben auch den Materialismus auf dem ersteren Gebiete zur Folge haben. Auch pflegt man jene mechanistische Erklärungsweise in der Regel nur dann mit dem Namen des Materialismus zu bezeichnen, wenn sie sich in der angegebenen Weise über das Gebiet der Seelenerscheinungen erstrecken will. Dies ist denn jener auch von uns im Obigen (72) als der e i g e n t l i c h e bezeichnete Materialismus; zu ihm verhalten sich alle andern Gestalten der materialistischen Denkweise, sowohl die im Vorhergehenden geschilderte, als auch die im Nachfolgenden zu schildernden, obgleich in der Gesinnung und Meinung der Menschen ungleich weiter verbreitet, als der eigentliche Materialismus, dennoch nur als Vorstufen einer Weltanschauung, die erst in ihm zu ihrer Reife gelangt.

106. Der Materialismus, so zuversichtlich er in dem Wesen der Materie den Wesensgrund alles Daseins zu erblicken meint, bleibt doch, seinem eigenen Bekenntniß zufolge (30), über die eigentliche Beschaffenheit dieses Wesens in Unwissenheit. Dieselbe Unwissenheit muß er bekennen auch in Bezug auf das Wie des Uebergangs von den Thatsachen der äußern Erfahrung, den stofflichen Bewegungen und Veränderungen, zu den Thatsachen der innern Erfahrung,

den Empfindungen und Begehrungen, Gedanken und Willensacten, die mit jenen nach ihm in Einem Causalzusammenhang umschlossen sein sollen. Der letzte Aufschluß über dieses Wie wird, wenn nicht, dem Sinne der materialistischen Denkweise zuwider, in der Reihe der Ursachen und Wirkungen eine Lücke angenommen werden soll, eben als verborgen in jenem unbekannt bleibenden Wesen oder An=sich der materiellen Substanz oder der Substanz überhaupt vorausgesetzt werden müssen.

107. Wie unklar aber auch immer, sogar eingeständlicher Weise, über das Wie, so hält dagegen der Materialismus um so fester an dem Daß der Thatsache, daß keine Erscheinung eines Seelenlebens stattfindet ohne das Vorangehen und die Begleitung körperlicher Bewegungserscheinungen, kein innerer Zusammenhang von Erscheinungen eines Seelenlebens ohne eine derartige Geschlossenheit körperlicher Functionen, wie sie in dem Kreislaufe der organischen Lebensbewegungen stattfindet. Daher die Bedeutung, welche der Materialismus, besonders in seinen jüngsten Gestaltungen, dem organischen Stoffwechsel und seinem Kreislaufe zuschreibt, indem er ihn als nothwendige Bedingung, ja als alleinige Ursache des „Bewußtseins" erkennen lehrt, das heißt jenes wechselseitigen Ineinandergreifens von Empfindungen, Vorstellungen und Begehrungen oder, in Seelen mit Vernunftanlage, von Gedanken, Erkenntnissen und Willensarten, welches nach ihm den Schein einer auch in sich, unabhängig von dem Körper, abgeschlossenen Einheit des Seelenlebens und eines eigenthümlichen Wesensgrundes dieser Einheit hervorruft (Czolbe).

108. Bei diesem Streben der Zurückführung alles Innern auf das Aeußerliche geht das Trachten des Materialismus mit innerer Nothwendigkeit auch auf eine Nivellirung des Unterschiedes zwischen den Erscheinungen des geistigen und des sinnlichen Seelenlebens (96). Auch wenn die empirische Untersuchung zwischen geistigen und körperlich organischen Lebenserscheinungen nur einen mittelbaren Zusammenhang zu entdecken vermag, auch dann wird der Materialismus noch immer geneigt bleiben, einen unmittelbaren anzunehmen; denn es fällt ihm zufolge seines Grundprincips schwer, den Thatsachen des innern Lebens eine wirkliche Causalität, eine Bedeutung als wirkende Ursachen zuzuschreiben. (Das Getriebe des geistigen Seelenlebens verhält sich zu dem des sinnlichen nach

Voltaire wie eine Repetiruhr zu einem Bratenwender.) Oder er wird, wenn er, durch die Ergebnisse der Beobachtung gedrängt, sich dazu entschließt, einen Durchgang der Reihe der wirkenden Ursachen durch die Erscheinungen des Seelenlebens zuzugeben, dann wenigstens Sorge tragen, diesen Durchgang so zu fassen, daß die Strenge des Causalverlaufes dadurch in keiner Weise als abgeschwächt erscheint. Der Materialismus faßt dann das Sinnliche nicht blos als Bedingung des Geistigen, wie wir es im Obigen (97) bezeichnet haben; er faßt es als vollkräftige Ursache des Geistigen, um damit das Körperliche, nach ihm die alleinige und vollkräftige Ursache des Sinnlichen, als eigentliche, wenn auch weiter zurückliegende Ursache des Geistigen bestehen zu lassen.

109. In diesen Behauptungen des Materialismus liegt eine Läugnung des Begriffs der Freiheit. Das unmittelbare Bewußtsein (98), welches uns in Ansehung unseres eigenen Seelenlebens der Wahrheit dieses Begriffes versichert, und die Zeugnisse der Erfahrung, welche auf eine Unterbrechung der sonst ununterbrochenen Reihe sinnlicher Ursachen und Wirkungen durch freie Causalität so vielfach hinweisen (97 f.): beides wird durch den Materialismus Lügen gestraft, indem derselbe allenthalben, wo das natürliche Bewußtsein die Wirkungen dieser Causalität erblickt, ein eben nur vor diesem Bewußtsein sich verbergendes Obwalten sinnlicher Triebfedern voraussetzen zu dürfen meint. Sogar die Fälle eines ausdrücklichen Kampfes geistiger Triebfedern mit sinnlichen und eines Unterliegens dieser letzteren (100) sucht der Materialismus allenthalben auf eine im Verborgenen ausgeübte Gewalt anderer, den unterliegenden durch ihre Stärke überlegener, hinter dem Scheine des Geistigen sich verbergender sinnlicher Triebfedern zurückzuführen.

110. Mit dem Begriffe der geistigen Freiheit fällt für den Materialismus nothwendig auch jeder Gedanke hinweg an die Möglichkeit einer Fortdauer des individuellen Seelenlebens über die Lebensdauer des organischen Körpers, an den solches Seelenleben allerdings unauflöslich nach der Seite seiner nur sinnlichen Natur geknüpft ist (93). Denn nur an die Voraussetzung einer unabhängigen, über das Bereich der körperlichen Natur und des sinnlichen Seelenlebens übergreifenden Causalität des Geistigen vermag

auch diejenige Denkweise, welche die Ansichten des Materialismus über die Natur des körperlichen und sinnlichen Organismus sonst nicht theilt, den Glauben an solche Fortdauer anzuknüpfen. Der Gedanke an die Möglichkeit eines Ersatzes, welchen für den Verlust seiner sinnlich-organischen Lebensbasis der persönliche Geist der sinnlich-vernünftigen Seelenwesen vielleicht werde, in der ihm inwohnenden Kraft der Setzung oder Bejahung seiner selbst auch in dem Elemente des Anderen seiner selbst, auf eine uns für jetzt freilich noch nicht erfahrungsmäßig erkennbare Weise finden können, fällt nothwendig zugleich mit dem Begriffe dieser Kraft als solcher, welche eben nichts anders als die von uns so eben bezeichnete Causalität der Freiheit ist.

111. Nicht minder fällt mit dem Freiheitsbegriffe, sofern wir demselben nicht eine andere Bedeutung, als die oben (98) dargestellte, unterlegen, auch jeder Gedanke an die Möglichkeit eines allgemeinen und unendlichen (absoluten) Geistes, welcher entweder der Körper- und Sinnenwelt überhaupt das Dasein gegeben habe, oder wenigstens in der entsprechenden Weise herrschend und leitend über sie übergreife, wie, nach den Voraussetzungen des Freiheitsbegriffs, der individuelle Geist des persönlichen Geschöpfes über sein sinnliches Seelenleben und seinen organischen Körper. Der Gottesglaube ist, ebenso wie der Glaube an persönliche Unsterblichkeit, durch unauflösliche Bande an den richtig verstandenen Begriff der persönlichen Freiheit geknüpft; er wird daher auch seinerseits nothwendig mit diesem zugleich von dem Materialismus verläugnet.

112. So, wie hier geschildert, der strenge oder eigentliche Materialismus, welcher auf den drei Hauptstufen, durch die hindurch wir ihn verfolgt haben, sich treu und gleich bleibt: als Atomismus in Bezug auf die allgemeine Fassung des Begriffs der Materie, als mechanistische Erklärungsweise in Bezug erst auf die körperlich-organischen, dann auf die sinnlich-seelischen Lebenserscheinungen, und als materialistischer Sensualismus in Bezug auf das Wechselverhältniß der Erscheinungen des sinnlichen und des geistigen Seelenlebens. Wir haben wiederholt bemerkt, wie der Materialismus auch in einer oder der andern der zwei ersten Gestalten, oder in beiden zugleich, auftauchen und sich zur wissenschaftlichen Theorie ausbilden kann, ohne zugleich dazu fortzugehen, auch die Erscheinungen des Seelen-

lebens ausschließlich auf körperliche Causalität, mit Verläugnung aller eigenthümlich geistigen, zurückzuführen. Wir dürfen jetzt hinzufügen, daß es auch in Bezug auf das Gebiet der innern Erscheinungen des Seelenlebens eine durch ihren sensualistischen Charakter dem Materialismus verwandte Denkweise giebt, welche sich doch nicht durch ihre übrigen Voraussetzungen auf dieselben Principien mit dem eigentlichen Materialismus zurückführt.

113. Die Selbstständigkeit des innern Wesensgrundes für die Erscheinungen des geistigen Seelenlebens in ihrem Unterschiede von den sinnlichen, in die wir (97 f.) den Begriff der Freiheit des Geistes setzten, wird nicht blos von dem Materialismus verläugnet, sofern derselbe von der Voraussetzung ausgeht, daß der alleinige Sitz aller Causalität nur in der ausgedehnten körperlichen Substanz zu suchen ist. Eine entsprechende Verläugnung ist häufig auch von solchen Lehren ausgegangen, welche weder in Bezug auf den Begriff dieser Substanz dem Atomismus, noch in Bezug auf die organischen Lebenserscheinungen der körperlichen Natur einer einseitig mechanistischen Erklärungsweise huldigen. Es ist erlaubt und vielfach hergebracht, auch auf diese Lehren, welche sonst in der Geschichte der Philosophie den Namen des **Pantheismus** und des **Spinozismus** tragen, den Namen des Materialismus in einem entsprechenden weiteren Sinne anzuwenden, wie wir ihn oben (73 f.) auf den physikalischen Atomismus und auf die mechanistische Ansicht des Organismus angewandt haben.

114. Materialistisch in diesem weiteren Sinne ist jene Denkweise, welche, ausgehend von der Voraussetzung einer absoluten Einheit (Identität) des Körperlichen und des Geistigen, des Realen und des Idealen, im obersten oder innersten Wesensgrunde alles Daseins, aus solcher Voraussetzung die Folgerung zieht, daß eben diese Einheit sich auch in allem besondern Dasein und Geschehen durch eine entsprechende Einheit dieser zwei Seiten des Geschehens, der körperlichen und der geistigen, bethätigen müsse. In Bezug auf die Ansicht der äußeren körperlichen Erscheinungen und auch der Erscheinungen des blos sinnlichen Seelenlebens im Allgemeinen trägt diese Denkweise einen Charakter, welchen wir mit dem Namen des Idealismus bezeichnen können. Denn sie läugnet in Kraft ihres Princips die Selbstständigkeit auch dieses Daseins und Geschehens;

sie nimmt für jedes Moment der körperlichen und sinnlichen Erscheinung ein sie begleitendes oder ihr parallel gehendes Geistige an, wie gewaltsam auch zum Theil die Voraussetzungen sein mögen, zu denen sie, um diese Annahme durchzuführen, genöthigt wird.

115. In Betreff der geistigen Erscheinungen dagegen trägt diese Denkweise den Charakter, welchen wir vorhin durch den Namen des Sensualismus bezeichneten. Sie fordert nicht nur, jener obigen Forderung entsprechend, für jede geistige Erscheinung das begleitende Moment einer sinnlichen und körperlichen, sondern sie setzt auch jede geistige Erscheinung mit ganz gleicher Strenge wie die sinnliche und körperliche in Abhängigkeit von dem gemeinsamen geistig-materiellen Wesensgrunde, darum, weil nur so der Voraussetzung von der Unbedingtheit oder alleinigen Substantialität dieses Wesensgrundes ein Genüge geschieht. Sie läugnet daher die Freiheit der geistigen Lebensthätigkeit in ganz entsprechender Weise, wie der eigentliche Materialismus sie läugnet, und behauptet ganz eben so wie dieser eine durchgängige, ununterbrochene Causalreihe der Erscheinungen in dem ganzen Gebiet der geistigen eben so wie der sinnlichen Erfahrung. Mit der Freiheit des Geistes wird auch von dieser feineren, zum Idealismus herüberneigenden Abzweigung des Materialismus, sofern dieselbe sich selbst treu bleibt, nothwendig auch die persönliche Unsterblichkeit und die Wahrheit des persönlichen Gottesbegriffs in Abrede gestellt. Die Gründe solcher Verneinung sind für sie im Wesentlichen dieselben, wie für den eigentlichen Materialismus (110 f.). Denn der Gedanke einer übergreifenden Macht des Geistes über das Körperliche und Sinnliche, worauf beide, der Gottesglaube sowohl als auch der Unsterblichkeitsglaube, beruhen, findet ebenso wenig einen Platz bei der Voraussetzung der alleinigen Causalität des ideell-reellen oder geistig-materiellen, wie des rein ideellen oder materiellen Wesensgrundes.

C. Widerlegung der materialistischen Ansicht des Seelenlebens. Spiritualismus und Idealismus.

116. Der materialistischen Ansicht des Seelenlebens gegenüber, sowohl der des eigentlichen oder strengen, als auch jener des idealistisch gefärbten Materialismus, hat es zu allen Zeiten nicht an speculativen Lehren gefehlt, welche für die Erscheinungen des Seelenlebens

eine eigenthümliche Causalität, einen eigenthümlichen Wesensgrund behaupteten, ohne daß sie damit die Absicht verbunden hätten, den Begriff der Materie, der materiellen Substanz, als Wesensgrund der körperlichen Erscheinungen zu beseitigen. Wir bezeichnen diese Lehren mit dem Namen des Spiritualismus; — ein Ausdruck, der auch sonst in der Regel nicht zur Bezeichnung eines solchen Standpunctes gebraucht zu werden pflegt, welcher dem Materialismus seine exclusive Denkweise mit gleicher Ausschließlichkeit in der Behauptung einer geistigen Substanz zu vergelten trachtet, sondern eben nur eines solchen, der neben dem substantiellen Princip des Materialismus auch noch für die durch letzteren ausgeschlossene Substantialität der inneren Erscheinungswelt einen Platz zu gewinnen sucht.

117. Der Spiritualismus geht aus von der Voraussetzung eines einigen und untheilbaren Wesensgrundes der inneren oder Seelenerscheinungen in jedem beseelten Organismus, gegenüber der Vielheit und Mannichfaltigkeit der materiellen Substanzen oder Bruchtheile der Einen materiellen Substanz, aus denen der organische Körper zusammengesetzt ist. In der Behauptung solches Wesensgrundes verhält er sich ausschließend, nicht gegen die materialistische Ansicht des körperlichen Lebens als solche (63 ff.), gegen den Versuch einer mechanischen Erklärung dieser Lebenserscheinungen, sondern umgekehrt gegen die ideelle Ansicht des Organismus, welche den innern Zusammenhang der Erscheinungen des sinnlichen Seelenlebens auf ein körperlich-organisches Lebensprincip zurückzuführen sucht (75 ff.).

118. Obgleich in der Erklärung der Seelenerscheinungen mit dem Materialismus streitend, trifft also der Spiritualismus doch in Einem Puncte mit ihm zusammen. Er kann dem Materialismus seine atomistische Ansicht von der Natur der materiellen Substanz als solcher gelten lassen, ja er hat ein Interesse daran, sie ihm gelten zu lassen, da durch sie die mechanische Erklärung der Erscheinungen des organischen Lebens begünstigt wird, welche auf seinem Wege nicht minder, wie auf dem Wege des Materialismus liegt. Wiefern er aber durch eine gründlichere metaphysische Untersuchung des Substanzbegriffs an der Anerkennung einer Substanz, deren wesentliches Attribut nur die räumliche Ausdehnung sein soll (30),

gehindert wird, und also nicht nur den Atomismus, sondern auch die Lehren der Cartesischen Philosophie (16), diese eigentliche geschichtliche Wiege des modernen Spiritualismus, verläugnen muß: so begegnet er sich mit jenen Lehren (52), welche das Wesen auch der materiellen Substanz in eine unbestimmte, vielleicht unendliche Vielheit ausdehnungsloser Atome oder Monaden setzen.

119. Den Thatsachen der Erfahrung gegenüber verfährt der Spiritualismus genau mit derselben Gewaltsamkeit wie der Materialismus. Er thut dem erfahrungsmäßig gegebenen und erprobten Begriffe der Materie Gewalt an, indem er, statt des unveränderlichen Quantums der Massenkraft in der körperlichen Erscheinungswelt überhaupt (17 f.) und in den körperlichen Elementarstoffen insbesondere (22 f.), ohne den Unterschied des wägbaren und des unwägbaren Daseins (26) zu beachten, seine einfachen Substanzen unterschiebt, wie der Materialismus seine Atome. Er thut sodann dem erfahrungsmäßig gegebenen und erprobten Unterschiede der organischen von den unorganischen Körpererscheinungen (57 ff.) Gewalt an, indem er, hier mit dem Materialismus durchgehends Hand in Hand, die organischen ausschließlich aus dem mechanischen Princip der unorganischen zu erklären trachtet. Er thut ferner der erfahrungsmäßig gegebenen und erprobten Verflechtung der inneren Erscheinungen des Seelenlebens mit den äußeren des körperlichen Organismus Gewalt an, indem er den Einheitsgrund des leiblich-seelischen Doppellebens (94) einseitig nur in einer, von der körperlichen real geschiedenen, wenn auch ihr wesentlich gleichartigen Substanz erblicken will, wie der Materialismus mit gleicher Einseitigkeit nur in dem Mechanismus der körperlichen Bewegungen. Er thut endlich auch dem erfahrungsmäßig gegebenen und erprobten Unterschiede der sinnlichen und der geistigen Seelenerscheinungen (96 ff.) Gewalt an, indem er beide nur auf das Princip einer monadischen Seelensubstanz zurückführen will, wie der Materialismus auf das Princip desselben Mechanismus, aus dem er auch den körperlich-sinnlichen Organismus zu erklären sucht.

120. Es fragt sich, ob diese Conflicte mit der Erfahrung nicht zurückschließen lassen auf einen gemeinsamen Grund beider Denkweisen, der materialistischen und der spirituallistischen. Man wird nicht irren, wenn man diesen Grund in einer gemeinsamen, aus

der Gewohnheit des einseitig verständigen, reflexionsmäßigen Denkens sich herschreibenden Fassung des Substanzbegriffes erblickt. Wir haben gesehen, wie der Materialismus auf seine Fassung der materiellen Substanz durch das unklare Bewußtsein einer Erfahrungsthatsache geführt worden ist, welche diese Fassung selbst nicht ohne Entstellung wiedergiebt. Der Spiritualismus wird zu einer entsprechenden Fassung der Seelensubstanz durch eine Erfahrung anderer Art veranlaßt, die er aber eben so wenig in der Integrität ihres Thatbestandes zu bewahren Sorge trägt.

121. Die Erfahrung, welche wir hier meinen, ist das Selbstbewußtsein. Mit diesem Namen bezeichnen wir, wie allgemein herkömmlich, die Thatsache, daß jedes vernünftige Seelenwesen sich als eine untheilbare Einheit denkt und den Gedanken dieser Einheit durch das Wörtlein Ich bezeichnet. Der Spiritualismus nimmt diese Einheit in den Vernunftgeschöpfen für eine äußerlich gegebene, ohne zu fragen, ob sie nicht eine durch die Thätigkeit des Denkens erst hervorgerufene sein kann. Er trägt sie sodann aus den vernünftigen Seelen als selbstverständliche Voraussetzung in alle auch nur sinnlich beseelte Organismen hinein, auf entsprechende Weise, wie der Materialismus seine Vorstellung der materiellen Substanz aus den wägbaren auch in die unwägbaren Körpererscheinungen hineingetragen hat. Ja, in den monadologischen Systemen, die, wie wir gesehen haben (118), einen Theil der materialistischen Anschauungsweise unmittelbar auf spiritualistischen Boden herübertragen, geht der Spiritualismus so weit, die Form der Einheit, die er im Selbstbewußtsein vorgefunden hat, zur allgemeinen Grundform alles substantiellen Daseins, auch des materiellen oder körperlichen, zu erheben.

122. Eine genauere Untersuchung des Selbstbewußtseins, durch schärfere Denker, deren einige dabei von einem speculativen, andere aber von dem rein empirischen Standpunct ausgingen, hat stets zu einem Ergebnisse geführt, welches dem Spiritualismus auf seinem eigensten Gebiete keineswegs günstig ist. Sie hat gefunden, daß die Einheit des Seelenlebens, welche den gegenständlichen Inhalt des Selbst- oder Ichbewußtseins ausmacht, nicht dem Bewußtsein als ein unabhängig von ihm bestehender Inhalt zuvorgegeben ist, sondern daß sie vielmehr überall erst mit den Handlungen des Denkens,

welche das Bewußtsein ausmachen, und durch diese Handlungen entsteht. Sie ist in dem sinnlichen Geschöpfe bedingt allerdings durch eine andere, zuvorgegebene Einheit, nämlich durch jene Einheit der Erscheinungen des sinnlichen Seelenlebens, welche aus ihrer Verflechtung mit den körperlichen Lebenserscheinungen hervorgeht, also mit andern Worten, durch die Einheit des beseelten Organismus. Die Anschauung dieser Einheit geht in das Selbstbewußtsein ein und sie ist das bei der Ichvorstellung zunächst Gemeinte, aber diese Vorstellung würde, durch die Prädicate, welche sie dem von ihr gemeinten Ich der körperlich-seelischen Lebenserscheinung zutheilt, dessen Einheit zerstören, wenn sie nicht an die Stelle der aufgehobenen Einheit sogleich eine andere, mit eben jenem Denkacte, welcher die Bejahung dieser Prädicate enthält, neu entstehende setzte.

123. Die Prädicate, von denen wir hier sprechen, sind die Eigenschaften des geistigen Seelenlebens, welche unabtrennlich mit dem Begriffe der Freiheit zusammenhängen. Wir haben den Gegensatz bemerklich gemacht, in welchem diese Erscheinungen zu der in sich geschlossenen Einheit des Kreislaufs der sinnlichen Ursachen und Wirkungen stehen (100). Das Selbstbewußtsein kann daher diese Prädicate nicht mit den Prädicaten des sinnlichen Ich in Eins verknüpfen, ohne eben damit die Einheit des letzteren in die Sphäre des Geistes zu verlegen. Solche Verlegung, das heißt in der That die Erzeugung der höhern Einheit, die eben erst dadurch entsteht, daß die niedere auf die hier bezeichnete Weise zum Bewußtsein gebracht, aber zugleich von diesem Bewußtsein mit Prädicaten ausgestattet wird, die ihr Bestehen in der zuvorgegebenen Gestalt unmöglich machen, erfolgt ursprünglich, obgleich im Bewußtsein, doch nicht selbst mit Bewußtsein; das Bewußtsein steht vielmehr in der Meinung, eben die Einheit, welche auf es selbst, das Bewußtsein, ihren Ursprung zurückführt, die geistige Einheit des Seelenlebens, schon als ein ihm Gegebenes vorzufinden. Es ist dieselbe Meinung, aus welcher sich die Irrungen des Spiritualismus herschreiben.

124. Als eigentlichen Sitz des Problems, von dessen Lösung die letzte Entscheidung über Gehalt und Berechtigung der Vorstellung zu erwarten ist, welche den gemeinsamen Grund und Ausgangspunct des Materialismus und des Spiritualismus bildet, werden

wir nach dem allen den Begriff der **Freiheit**, der Freiheit des Geistes oder des Geistigen zu betrachten haben. Es kommt darauf an, den Versuch zu machen, ob die Widersprüche, in welche sich so Materialismus als Spiritualismus zu dem unbefangen aufgefaßten Thatbestande der Erfahrung setzen, nicht vielleicht dadurch lösbar sind, daß an die Stelle des jenen beiden Begriffen gemeinsamen Substanzbegriffs ein solcher gesetzt wird, welcher seinerseits die freie Thätigkeit zu seiner Voraussetzung hat, deren Möglichkeit nach jenen entweder geradezu verläugnet, oder nur in unhaltbarer Weise behauptet wird.

125. Die Freiheit des Geistes tritt ins Bereich unserer Erfahrung nur als eine Thätigkeit, welche in einem sinnlich lebendigen Seelenwesen erfolgt. Es ist daher natürlich, daß der reflectirende Verstand, der für jede Thätigkeit eine Substanz als Subject dieser Thätigkeit voraussetzt, in dem sinnlichen Seelenleben das Subject der freien Thätigkeit zu erblicken meint. Aber diese Voraussetzung steht mit dem Begriffe, den wir uns erfahrungsgemäß gebildet haben von der concreten Einheit des sinnlichen Seelenlebens, welche auch die körperlichen Functionen ganz eben so wie die physischen umfaßt (122), in einem unversöhnlichen Widerspruche. Solchem Widerspruch weiß der Spiritualismus nur dadurch zu entgehen, daß er entweder die Realität der sinnlichen Functionen des Seelenlebens in der vermeintlichen Substantialität der geistigen (idealistischer Spiritualismus), oder umgekehrt die Realität der geistigen Functionen in der vermeintlichen Substantialität des sinnlichen Theiles der Seele (sinnlicher Spiritualismus) sich aufzehren und verschwinden läßt.

126. Alles freie oder geistige Geschehen im Bereiche des sinnlichen Seelenlebens erscheint uns, wenn wir nur dem Zeugnisse der Erfahrung folgen und spiritualistische eben so wie materialistische Theorien bei Seite setzen, ursprünglich oder von Haus aus ein subjectloses. Es gewinnt, es erzeugt sich sein Subject, das Ich des Selbstbewußtseins (121), erst auf dem Wege der Selbstbejahung; es selbst ist nichts anders, als, in der Gestalt von Denken und Wollen, die Bejahung seiner selbst. In dieser Bejahung seiner selbst, in dem Selbstbewußtsein als dem durch Denken und Wollen erzeugten Subjecte des Denkens und Wollens, ist dann der Inhalt

des sinnlichen Seelenlebens mit enthalten, doch immer nur als Object des Denkens und Wollens, nicht aber so, daß seine organisch in sich geschlossene und an den körperlichen Organismus festgebundene Einheit aufgelöst, und die Glieder derselben sofort der geistigen Einheit als unselbstständige Momente einverleibt würden.

127. Von der übergreifenden Macht, welche das freie geistige Thun und Geschehen über das körperlich-organische sowohl als auch über das sinnliche Seelenleben übt, giebt die innere Erfahrung, welche hier auch in einer entsprechenden äußern ihre Bestätigung und Ergänzung findet (99), eben so unzweideutiges Zeugniß, wie von diesem Thun und Geschehen selbst. Den Begriff dieser übergreifenden Macht zu steigern zu dem Gedanken einer schöpferischen Erzeugung des Körperlichen und Sinnlichen durch das Geistige, dies ist allerdings nicht möglich ohne eine Ueberschreitung des unmittelbaren Gebietes unserer Erfahrung eben nur als solcher. Dennoch kann die Frage aufgeworfen werden, ob nicht schon von dem rein empirischen Standpuncte solcher Gedanke als nothwendige Consequenz jenes unmittelbar in der Erfahrung begründeten Begriffs zu betrachten ist.

128. Daß eine Macht des Geistes über die körperlich-sinnliche Natur, sowie umgekehrt eine Macht der letzteren über den ersteren, undenkbar ist ohne die Voraussetzung irgend welcher Wesenseinheit oder Wesensgleichheit zwischen beiden: das hat in der That schon von vorn herein sowohl der Materialismus, als auch der Spiritualismus zugestanden, der erste, indem er alles geistige Geschehen auf körperliches zurückzuführen, der zweite, indem er entweder (in dem Platonischen und dem Cartesischen System) die körperliche sowohl als die Seelensubstanz auf einen gemeinsamen höhern Wesensgrund zurückzuführen, oder (in den monadologischen Systemen) die körperliche Substanz der geistigen zu verähnlichen trachtet. Mit der von uns gewonnenen Einsicht aber, daß die geistige Substanz nichts anders ist, als ein perennirendes Erzeugniß freier Selbstbejahung, ist über die eigentliche Beschaffenheit ihres Verhältnisses zur körperlichen schwerlich eine andere Ansicht verträglich, als daß im letzten Wesensgrunde auch die körperliche einbegriffen ist in dem Acte dieser Selbstbejahung, und also ein Erzeugniß des Geistes nicht in dem-

selben, aber in einem verwandten Sinne, wie der Geist als Erzeugniß seiner selbst zu fassen ist.

129. Nichts scheint dem Standpuncte reiner Erfahrungswissenschaft ferner zu liegen, und nichts pflegt von den Anhängern dieses Standpunctes mit mehr Beharrlichkeit abgewiesen zu werden, als die Annahme der Entstehung eines materiell oder sinnlich Substantiellen aus geistiger Schöpferthätigkeit. Ihr, dieser Annahme gegenüber beruft der Materialismus sich auf jene große Grundthatsache der äußeren Erfahrung, von deren Anerkennung und näheren Bestimmung unsere Betrachtung ihren Ausgang nahm (9 ff.), und auch dem Substanzbegriffe des Spiritualismus liegt die Wahrnehmung dieser Thatsache im Hintergrunde, obgleich sie in ihrer wahren empirischen Beschaffenheit noch weiter bei ihm, als in der materialistischen Auffassung, zurücktritt.

130. Näher jedoch betrachtet, findet auch der einfach empirische Standpunct, dafern er sich von den ganz nur hypothetischen Vorstellungen des Materialismus und des Spiritualismus rein zu halten versteht, in den ihm vor Augen liegenden Entstehungsprocessen hinreichende Veranlassung, alles relativ Beharrende oder Substantielle, auch jenes scheinbar absolut Beharrende, die materielle Substanz als solche, darauf anzusehen, ob ihr Begriff denn wirklich den Gedanken an ein Hervorgehen aus einem entsprechenden Werdeprocesse ein für allemal ausschließt. Sieht ja doch der empirische Betrachter innerhalb der organischen Gattungen die lebendigen Individuen täglich vor seinen Augen entstehen und nur in unablässigem Wechsel und Wandel bestehen, und auch die Gattungen selbst, dieses über den Wechsel der Individuen hinaus in der Welt des Organischen substantiell Beharrende, sind entstanden in einem Werdeprocesse, der zwar für uns in der Vergangenheit zurückliegt, dessen Spuren aber doch der zu Tage liegenden Oberfläche unsers Erdkörpers mit vollkommener Deutlichkeit aufgeprägt sind, und sie erhalten sich, sie haben ihr Bestehen nur in dem fortgesetzten Werdeprocesse der Individuen. Selbst die festen Massen unsers irdischen so wie aller Weltkörper: hat nicht eine tiefer eindringende Untersuchung es zu hoher Wahrscheinlichkeit erhoben, daß auch sie nicht in den Gestalten, in denen sie jetzt bestehen, von Ewigkeit her bestanden haben, sondern ihr Dasein auch ihrerseits einem in

noch fernerer Vergangenheit zurückliegenden Entstehungsprocesse danken?

131. Die in quantitativer Sichselbstgleichheit beharrende Existenz der Materie, obgleich sie als Thatsache auch dem natürlichen, an die Erfahrung sich haltenden Bewußtsein einleuchtet und von ihm überall, wenn auch noch nicht klar erkannt und erwiesen (15), in den Erscheinungen der Wirklichkeit vorausgesetzt wird, bleibt doch weit entfernt, als ein Nothwendiges in dem Sinne gedacht oder gewußt zu werden, daß das Nichtsein dieser Thatsache, die Nichtexistenz einer Materie überhaupt, oder ihr Gegebensein in anderen, auch wohl zeitlich wechselnden Quantitätsbestimmungen, dem natürlichen Bewußtsein als ein in alle Wege Undenkbares erschiene. Als ein in diesem unbedingten Sinne Nothwendiges, nothwendig Existirendes, stellt dem natürlichen Bewußtsein von allen existirenden Dingen kein anderes sich dar, als allein nur der unendliche, in drei rechtwinklich sich durchschneidenden Richtungslinien ausgedehnte Raum, und die unendliche, von der Vergangenheit durch die unablässig bewegte Grenze des Augenblicks oder der Gegenwart hindurch nach der Zukunft sich bewegende Zeit: beide aber nur in reiner Abstraction, ohne allen und jeden sie erfüllenden Inhalt. Was auch erfahrungsmäßig uns als Erfüllung eines Raumes oder einer Zeit erscheint, das stellt sich dem Bewußtsein als ein Auchnichtseinkönnendes und Auchandersseinkönnendes dar, also auch die materielle Substanz, deren Dasein ja eben in dem, was wir Raumerfüllung nennen, besteht.

132. Diese Betrachtung ist entscheidend, streng genommen zwar noch nicht für die Nothwendigkeit, auch die Materie, trotz der erfahrungsmäßig zur Gewißheit gebrachten Beharrlichkeit ihres wirklichen Größenbestandes, dennoch als Gegenstand oder Ergebniß eines in diesem ihrem Bestehen selbst perennirenden Werdeprocesses zu denken, wohl aber gegen die von dem Materialismus vorgegebene Nöthigung zur Annahme des Gegentheils. Der Materialismus hat bei diesem Vorgeben jenes Bewußtsein über die wahre Natur des schlechthin Nothwendigen, Nichtnichtsein- und Nichtandersseinkönnenden unterdrückt oder in den Hintergrund gedrängt. Da dieses Bewußtsein, ohne alle eigentliche Speculation, schon der natürlichen Vernunft eigen ist, so würde es, bei hinlänglicher Auf-

merksamkeit auf seinen Inhalt, auch den Materialisten darüber belehren können, wie der Begriff der materiellen Substanz demselben nicht entspricht, indem er dasjenige einschließt, was durch den Begriff jenes Inhalts ausgeschlossen wird, die allgemeine logische Denkbarkeit des Nichtseins und des Andersseins.

133. Fällt also in dieser grundwesentlichen Beziehung der Begriff der materiellen Substanz unter gleichen Gesichtspunct mit dem Begriffe der geistigen Substanz, von welcher die Erfahrung, die wir an unserem eigenen Geiste machen, uns auch unmittelbar darüber belehrt, wie es in ihrer Natur liegt, aus einem perennirenden Werdeprocesse, aus einer unablässig sich wiederholenden That der Selbstbejahung hervorzugehen (126): so fragt es sich, ob sonst etwas in dem Begriffe der Materie, wie wir ihn erfahrungsmäßig zu denken genöthigt oder veranlaßt sind, dem Versuche entgegensteht, dieselbe in der schon vorläufig bezeichneten Weise (128) als inbegriffen zu denken in dem Acte der Selbstbejahung eines absoluten, über die gesammte materielle Natur eben so, wie der endliche Geist über den körperlich-sinnlichen Organismus, übergreifenden Geistes, oder in irgend einer Weise als durch diese Selbstbejahung, d. h. mit andern Worten, durch das Denken und Wollen des absoluten Geistes bewirkt oder hervorgebracht?

134. Das wirklich Beharrende in den materiellen Erscheinungen ist, nach den Zeugnissen der wissenschaftlich bewährten Erfahrung, durchaus nur das bestimmte Quantum der Kraft, der allgemeinen Massenkraft in der Materie überhaupt, der zu bestimmter Wirkungsweise unter gegebenen Verhältnissen specificirten Kraft in den elementarischen Grundsubstanzen der körperlichen Wirklichkeit (17ff.) Die Anknüpfung dieses Kraftquantums an ein angeblich in gleicher Weise beharrendes Quantum von Ausdehnung, wie der physikalische Atomismus sie vollzieht, erwies sich uns lediglich als materialistische Hypothese, während die Erfahrung, unbefangen aufgefaßt, vielmehr allenthalben die extensiven Größen der Räumlichkeit oder Raumerfüllung als das Veränderliche und Wechselnde zeigt bei vorausgesetzter Gleichheit des intensiven, durch Schwere oder Druck- und Stoßkraft gemessenen Quantums der überall nur in Form der Ausdehnung überhaupt, nicht aber einer ein für allemal bestimmten Ausdehnung erscheinenden Materie.

135. Solche Kraft nun, die Kraft der Raumerfüllung, in ein für allemal festgestellter, nur intensiv durch ihre Wirkungen, nicht extensiv durch Ausdehnung gemessener Größebestimmung, einer geistigen Ur- oder Grundsubstanz, einer Gottheit, zuzutrauen, sie als einheitliche perennirende Wirkung des inneren Processes ihrer Selbstbejahung durch Denken und Wollen auf entsprechende Weise zu fassen, wie die Gestalt ihres eigenen substantiellen Daseins, das vernünftige Selbstbewußtsein: das hat auch für den rein empirischen Standpunct nicht mehr Schwierigkeit, als, die Substanz des endlichen Geistes in der Weise, wie die Erfahrung unmittelbar dazu anleitet, als ausgerüstet mit jenen Kräften zu denken, wodurch sie über den sinnlichen Organismus übergreift und in demselben die Erscheinungen hervorruft, die wir auf eine freie Ursächlichkeit zurückzuführen uns nicht entbrechen können. Im Gegentheil, diese letztern Kräfte werden uns erst dadurch verständlich, daß wir sie auf eine mit der Thätigkeit des Denkens und Wollens ursprünglich verbundene Grundkraft der Setzung oder Schöpfung des Andern ihrer selbst, des materiellen Daseins, eben so wie der Setzung ihrer selbst in Gestalt des Selbstbewußtseins, zurückbeziehen.

136. Substantialität im entsprechenden Sinne, wie der Materie überhaupt, sind wir durch die Ergebnisse der neuern Chemie (23 f.) angeleitet, jedwedem einzelnen der chemischen Elementarstoffe zuzuschreiben. Auch bei diesen Stoffen wiederholt sich die Erfahrung, daß keiner derselben in Gestalt eines extensiv sich gleich bleibenden Quantums von Ausdehnung auftritt, ein jeder vielmehr, im qualitativen Gestaltenwandel ein Proteus, nur als ein sich intensiv gleich bleibendes Quantum von Massenkraft, vereinigt mit eigenthümlichen, specifisch bestimmten Wirkungskräften. Auch dieser Begriff der Substantialität des Elementarischen widerstrebt nicht nur nicht der Voraussetzung eines geistigen Ursprungs; er fordert vielmehr einen solchen auf das Augenscheinlichste, und die mechanistische Deutung, welche einen jeden dieser Elementarstoffe in eine Vielheit gleichartiger Atome auflöst, erklärt nicht nur nichts von den qualitativen Eigenschaften der Stoffe, die sie erklären will, sondern begeht auch gegen den Thatbestand der Erscheinungen, in denen die Verwandlungen, welche mit den Stoffen vorgehen, sich überall bis in die kleinsten Theile hinein erstrecken, die offenbarste Gewaltsamkeit.

137. Aber würde nicht, wer der geistigen Ursubstanz dieses Vermögen zuschreiben wollte, eine materielle Substanz, und in dieser Substanz eine Mehrheit von Elementarsubstanzen, in dem hier bezeichneten Sinne, sei es in sich oder aus sich schöpferisch zu erzeugen, würde dieser nicht in diesem seinem Beginnen von allen Analogien der Erfahrung verlassen, und genöthigt sein, von dem Pfade wissenschaftlicher Empirie eben so weit oder noch weiter abzugehen, als in den Hypothesen des Materialismus und des Spiritualismus dies geschieht? Der endliche Geist, obgleich übergreifend in der mehrfach bezeichneten Weise über das Gebiet des Körperlichen und Sinnlichen, erweist sich doch nicht als schöpferische Ursache eines Substantiellen, weder innerhalb seines organischen Körpers, noch außerhalb desselben; von ihm also kann eine Analogie der Art, wie sie hier gefordert werden müßte, nicht entnommen werden. — Dies der Einwand, der gegen eine Auffassung, wie die hier angedeutete, vom empirischen Standpunct ohne Zweifel wird erhoben werden.

138. Wir entgegnen auf diesen Einwand Folgendes. Auch der endliche Geist, der selbstbewußte persönliche Geist des Menschen, wirkt durch die Kraft seines Willens ein Beharrendes. Er wirkt es theils außer sich, in dem räumlich erscheinenden Dasein, mit welchem sein körperlicher Organismus in Wechselwirkung steht, theils in sich selbst; denn jeder Entschluß, den der Wille faßt, wird ihm selbst gegenüber zu einer Macht, seiner freien Beweglichkeit gegenüber zu einer beharrenden Nothwendigkeit. Allerdings erscheint das solchergestalt durch den Willen Festgestellte weder nach Innen, noch nach Außen als ein in jeder Beziehung Feststehendes und Unveränderliches. Indeß unterliegt es in seinem Thatbestande den wechselnden Einflüssen nur jener Ursachen, welche innerhalb dieser Welt es überhaupt zu keinem absoluten Beharren kommen lassen, mit Ausnahme des Beharrens jener materiellen Substanz oder Substanzen, deren Dasein eben dieser Welt selbst zum Grunde liegt.

139. Die Analogie also, welche in der That stattfindet zwischen den Wirkungen des Willens in den persönlichen Einzelwesen und dem Beharren der materiellen Substanz oder Substanzen, sofern wir den Versuch machen, uns dieselben als Wirkungen eines schöpferischen Urwillens zu denken, diese Analogie wird nicht in Abrede

stellen, wer sich nur die Bedingungen des endlichen Daseins zu deutlichem Bewußtsein bringt. Sind ja doch für dieses Dasein durch das Wirken jener Causalität selbst, auf welche wir das Beharren der materiellen Substanz zurückzuführen in einer oder der andern Weise uns nicht entbrechen können, die Grenzen in der Weise festgestellt, daß dadurch ein von innerweltlichen Einzelwesen ausgehendes Schaffen im eigentlichen Sinne, das heißt in einem Sinne, der nicht selbst schon einen gegebenen Stoff voraussetzt und in die Gesetze der Bewegung solchen Stoffes sich einfügt, unmöglich wird. Wir können, eben zufolge des Wirkens jener Causalität selbst, hier von vorn herein keine andere Analogie solchen Wirkens erwarten, als eben die, welche in den Willensthaten der endlichen Persönlichkeiten wirklich vorliegt.

140. Die materielle Substanz, wenn sie solchergestalt in rein dynamischer Fassung der geistigen als ihr Attribut zugetheilt wird, als ein durch den Denk- und Willensproceß der geistigen Substanz nicht anders, wie sie selbst, diese Substanz, obwohl in anderer, abhängiger Weise, nicht in gleicher Ursprünglichkeit, vermitteltes Attribut, kann sich nicht in solcher Weise von der geistigen Substanz ablösen oder gegen sie verselbstständigen, daß die Kraft des Wirkens, welche ihr inwohnt, oder vielmehr, welche ihr Wesen ausmacht, damit aufhörte, der geistigen Substanz als die ihrige anzugehören und der übergreifenden Macht ihres freien Willens unterworfen zu bleiben. Bei diesem Zusammenhang der materiellen Substanz mit der geistigen bedarf es weder jener Anknüpfung der materiellen Kräfte an Substanzen, die entweder, wie die Atome des Materialismus, durch das Attribut der Ausdehnung, oder, wie die Monaden des Spiritualismus, durch andere, ausdrücklich zu diesem Behuf ersonnene Attribute, von der Einen Ursubstanz abgeschieden sind, noch würde der Gedanke einer solchen Scheidung in der letzten, substantiellen Wurzel des Daseins auch nur zulässig sein.

141. Nur auf Grund dieser Voraussetzung läßt sich der teleologische Proceß begreifen, in welchem die unbefangen aufgefaßte Erfahrung alle Welterscheinungen ohne Ausnahme begriffen zeigt. Die materielle Substanz ist dem schöpferischen Geiste unentbehrlich als Mittel zu seinem Zweck, zur Schöpfung einer Welt selbstständ-

diger Geister seines Gleichen; sie selbst in ihrer Einheit, und die Vielheit der Elemente, in welche sie zu diesem Behuf auseinandertreten muß. Aber der Geist würde nicht diese Gewalt über sie haben, sie solchergestalt zu seinen Zwecken zu benutzen, wenn sie je zu einer in der Weise von ihm abgelösten Existenz gelangen könnte, wie es die Vorstellung mit sich bringt, welche dem Substanzbegriffe sowohl des Materialismus, als nicht minder auch des Spiritualismus zu Grunde liegt.

142. Auch die erste Zerlegung der materiellen Kraftsubstanz in eine Vielheit eben so dynamischer (136) Elementarsubstanzen wird in diesem Zusammenhange schon als ein teleologischer Act zu denken sein. Die Macht, welche die Theilung bewirkt, ist eine und dieselbe mit der in den abgetheilten Elementen wirksamen Macht des göttlichen Gedankens, welcher das Getheilte sogleich auch wieder zu einer gemeinsamen Wirkung, oder vielmehr zu einer Reihe gemeinsamer, in einander greifender Wirkungen vereinigt, zu einem durch Gesetz und Regel geordneten Kreislauf solcher Wirkungen, auf den wir das Prädicat des O r g a n i s c h e n (84) übertragen können. Nur durch die Functionen, welche ihm in diesem Gesammtorganismus angewiesen sind, ist jedem einzelnen Elemente sowohl das Maß und die Beschaffenheit der Wirkungen bestimmt, die von ihm ausgehen sollen, als auch der Gestaltungen und Eigenschaften, die es unter gegebenen Umständen annehmen soll. Hieraus erhellt, wie mit solcher Bestimmung keineswegs die Möglichkeit ausgeschlossen ist, daß durch eine fortgehende Schöpferthätigkeit der geistigen Macht, von welcher die materielle Substanz getragen wird, den Elementen zu den bereits ihnen angewiesenen noch andere Functionen angewiesen und auch andere Eigenschaften und Gestaltungen in ihnen hervorgerufen werden.

143. Es ist bereits oben gezeigt worden, wie wir das hier als möglich Erwiesene als wirklich geschehend denken müssen in der Entstehung der Gattungen und Arten organischer Einzelwesen (61 ff.). So gewiß es unmöglich ist, die Existenz dieser Wesen auf ein mechanisches Geschehen in den Elementarsubstanzen zurückzuführen, so wie dessen Gesetzmäßigkeit in dem allgemeinen Weltorganismus begründet ist: so gewiß ist das Dasein jeder einzelnen Gattung organischer Wesen nur aus einer eigenthümlichen Schöpfungs-

that zu verstehen, doch nicht aus einer solchen, worin dem zuvor Vorhandenen in keiner Weise Rechnung getragen würde. Die Gattungen und Arten lebendiger Geschöpfe werden durch solche Schöpfungsthaten als bleibende oder beharrende Grenzen des wirklichen Geschehens in der Natur der Dinge, welche zugleich die Natur des Urgeistes ist, festgestellt, wie vor dem die materielle Substanz selbst und ihre Gestaltung im makrokosmischen Gesammtorganismus in gleichem Sinne festgestellt worden ist.

144. Nur auf Grund einer derartig idealistischen oder idealrealistischen Anschauung läßt sich die gedoppelte Einheit begreifen, in welche wir erst allerorten im animalischen Organismus das körperliche und das Seelenleben, dann im Menschen das sinnliche und das geistige Seelenleben mit einander gesetzt erblicken. Das sinnliche Seelenleben wird durch einen erneuten schöpferischen Act dem körperlichen Dasein entlockt, weil in dasselbe von vorn herein die Keime eines solchen Lebens niedergelegt waren, welche zum Aufbrechen kommen mußten, sobald in der schöpferischen Auswirkung des körperlichen Gesammtorganismus die Bedingungen vollzogen waren, an welche dem ursprünglichen Schöpfungsgedanken zufolge die Thätigkeiten und Zustände dieses Lebens geknüpft sein sollten. Desgleichen bricht auch das geistige Leben aus dem sinnlichen alsbald hervor, nachdem in einer Reihe wiederholter schöpferischer Versuche endlich die Form des animalischen Organismus gefunden ist, welche sich als tauglich erweist zur Trägerin nicht blos eines sinnlichen, sondern auch eines geistigen Lebens.

145. Es kann bei näherer Betrachtung kein Zweifel sein, daß eigentlich erst die Erscheinung eines geistigen Seelenlebens in körperlichen Organismen, noch nicht die Erscheinung der materiellen dynamischen Substanz als solcher, wie wir sie im Obigen kennen gelernt haben, auch nicht die Erscheinung des körperlichen Organismus, und selbst nicht die des sinnlichen Seelenlebens, uns dazu berechtigt, von dem Dasein einer äußern Welt, von einem äußeren Dasein, dem geistigen Urwesen und dessen Selbstbewußtsein gegenüber, überhaupt zu sprechen. Nur wo ein Selbstbewußsein dem Selbstbewußtsein, eine Persönlichkeit der Persönlichkeit gegenübertritt: nur da gewinnt für eine Betrachtungsweise, welche, wie die des ächten Idealismus, von der Voraussetzung der Immanenz alles

Daseins so wie alles Werdens und Geschehens in dem Urwesen ausgeht, dieser Ausdruck, solcher Voraussetzung unbeschadet, einen richtigen Sinn. Der Begriff der Immanenz, richtig verstanden und gedeutet, wird dadurch auch für die persönlichen Creaturen nicht aufgegeben, so wie umgekehrt auf das Beharren oder auf die Selbstständigkeit, welche auch die ungeistigen Creaturen durch den Schöpfungsact gewinnen, der Ausdruck Aeußerlichkeit, äußere Welt, so zu sagen rückwärts von den geistigen Creaturen übertragen werden kann, auf welche von vorn herein die ungeistigen Geschöpfe angelegt sind, und deren Schöpfung zu ermöglichen auch sie schon ihren Theil freier Entwicklungsfähigkeit von innen heraus und Widerstandskraft nach außen, das heißt gegen andere Creaturen, und beziehungsweise selbst gegen den nach vorwärts drängenden Schöpferwillen des Urgeistes, erhalten haben.

146. Die richtig verstandene Natur oder geistige Substantialität des Selbstbewußtseins unterscheidet den hier geschilderten Idealrealismus von der oben (113 f.) erwähnten, idealistisch gefärbten Abzweigung des Materialismus. Existirend allein in Kraft seiner Selbstbejahung, durch Denken und Wollen seiner selbst, bedarf der selbstbewußte, vernünftige Geist an und für sich selbst nicht der Unterlage der materiellen Substanz. Er bedarf sie aus dem Grunde nicht, weil die Kraft der räumlichen Existenz oder Raumerfüllung, worin diese Substanz besteht, von vorn herein seine eigene ist. Wohl aber bedarf er derselben, um sein Dasein, welches von vorn herein eben nur sein eigenes, nur ein einiges, in völlig ungetheilter und untheilbarer Weise sich selbst bejahendes Selbstbewußtsein ist, zu erweitern zu einer Welt creatürlicher Geister, deren jeder durch ein eigenthümliches Selbstbewußtsein von ihm geschieden, durch das allgemeine Wesen der Vernunft aber und der in der Vernunft enthaltenen materiell productiven Kräfte mit ihm geeinigt sein soll.

147. So begriffen, werden gerade jene Thatsachen, welche zu allen Zeiten die Anlässe und Ausgangspuncte materialistischer Denkweisen abgegeben haben, uns zu einem Moment von entscheidender Wichtigkeit für die endabschließliche Auseinandersetzung mit diesen Denkweisen. Das Dasein der materiellen Substanz, sich darstellend

durch das beharrende Quantum der Massenkraft sowohl im Ganzen der körperlichen Erscheinungswelt, als auch in den besondern, durch den Begriff der chemischen Elementarstoffe gezogenen Erscheinungskreisen, dieses Dasein, weit entfernt, den ersten Ursprung alles Daseins, auch des geistigen, zu bezeichnen, wird von uns jetzt als die Grenze erkannt, welche der Urgeist sich abgesteckt hat für seine Schöpferthätigkeit, in der Absicht, um dadurch für seine Geschöpfe die Selbstständigkeit zu ermöglichen, auf welche bei dieser Thätigkeit seine Absicht gerichtet ist. Wer die Thatsachen unbeachtet läßt, auf denen für uns die Erkenntniß dieses Daseins beruht, der setzt sich dadurch der Gefahr aus, in seiner Weltansicht diese Grenze zu überschreiten, und in einer Weise, die zuletzt stets in jenen idealistischen Materialismus, das heißt (93) in Pantheismus und Spinozismus ausschlägt, das Geschöpf mit dem Schöpfer zu vermengen, so wie, wer sie zwar bemerkt, aber nicht für sie die rechte Deutung zu finden weiß, damit entweder dem Materialismus im engern Sinne oder dem Spiritualismus anheimfällt.

148. Weil die unwandelbare Kraftsubstanz der Materie sich uns von dem Standpuncte des ächten Idealrealismus zwar als der in dem Acte der Selbstbejahung des absoluten Geistes inbegriffene Anfang der Schöpferthaten dieses Geistes, nicht aber ohne Weiteres als deren Inbegriff darstellt, darum erscheint uns schon die körperlich organische Natur nicht, noch weniger die beseelte, am wenigsten die geistige, in der mechanischen Abhängigkeit von der Materie, in welcher sie nicht der Materialismus allein, sondern auch der Spiritualismus zu erblicken pflegt. Weil aber dieser Anfang sich uns von eben diesem Standpuncte auch als wirklicher Anfang darstellt, als der Anfang eines Processes, dessen Ziel ein anderes sein muß, als seine Voraussetzung, so schreiben wir den aus ihm hervorgehenden Geschöpfen, nicht den geistigen blos, sondern auch den körperlichen und sinnlichen, dem absoluten Geiste gegenüber Selbstständigkeit zu, zwar nicht eine absolute, aber doch eine relative, mit welcher die Voraussetzung absoluter Identität des Geistes und der Materie (114) unvereinbar ist.

149. An der Freiheit des absoluten Geistes, welche sich, wie in der That seiner Selbstbejahung, so nicht minder auch in den

Thaten der Weltschöpfung beurkundet, haben auch die Geschöpfe ihren Theil, nicht die geistigen nur, wiewohl nur bei diesen das Wort Freiheit im eigentlichen und engern Sinne angewandt wird, sondern auch die körperlichen und sinnlichen. Eben darum nämlich, weil diese Schöpfungsthaten in die Eine perennirende That der Selbstbejahung des absoluten Geistes eingeschlossen, nicht aber in der äußerlichen Weise einer blos mechanischen Bewegung oder Thätigkeit von ihr abgeschieden sind: eben darum geht stets durch sie ein lebendiger, lebendig productiver Krafttheil des urgeistigen Selbst, ohne daß jedoch dieses dadurch an Kraft ärmer würde, in die Geschöpfe über. Die Geschöpfe erscheinen in Folge dessen als die Erzeugnisse einer ihnen selbst inwohnenden Kraft der Selbstbejahung, — die geistigen einer individuellen oder persönlichen, die ungeistigen einer in dem Gattungsbegriffe verborgenen, — ohne daß sie darum aufhörten, die Erzeugnisse jener allgemeinen, nur dem Urgeist eignenden und seine Substanz ausmachenden Selbstbejahungskraft zu sein.

150. Persönlichkeit, das heißt durch lebendige, zugleich materiell productive Selbstbejahung zum wirklichen Selbstbewußtsein sich gestaltende Denk- und Willenskraft, erscheint nach dem allem als gemeinsames Attribut des absoluten und des creatürlichen Geistes. Zwar kann im creatürlichen Geiste die materielle Productivität, die im absoluten Geiste in dem vorhin (145) angegebenen Sinne die Richtung zugleich nach außen hat, nur nach innen gerichtet sein. Zunächst angewiesen in Betreff seines Lebensinhalts auf die äußere Natur und Sinnenwelt, verarbeitet der creatürliche Geist den von dorther ihm zukommenden Vorstellungsinhalt nicht auf mechanische Weise, sondern mit freier Productivität zu seinem Eigenthum. Aber dieses Eigenthum bleibt eben das seinige; zur Mittheilung an andere Geister ist ihm nur der Weg einer idealen Productivität geöffnet, nicht einer derartig realen, wie dem absoluten Geiste. Dennoch wird, wer den Inhalt auch nur dieser idealen Productivität richtig abzuschätzen weiß, leicht erkennen, wie auch in ihr schon die Bedingungen unvergänglicher Dauer der creatürlichen Persönlichkeit, wie der göttlichen, vollständig gegeben sind. Denn es kommt, damit solche Dauer als begreiflich erscheine, eben nur darauf an, daß dem individuell lebendigen Geschöpfe, über seinen Gattungs-

charakter hinaus, der ihm nur eine zeitlich abgemessene Dauer zusichert, eine über diesen Charakter und damit über die Kräfte des leiblichen Lebens überhaupt übergreifende, ihr perennirendes Wirken in ein eben so perennirendes Dasein herüberziehende Macht inwohnt, und der Besitz einer solchen Macht ist ihm eben durch die Natur seiner Persönlichkeit gesichert.

Vorlesungen

über

Psychologie.

Psychologie*).

Fragment einer Einleitung

[zu einem Werke über Psychologie].

Baco, im vierten Buche seines Werkes über die Erweiterung der Wissenschaften im dritten Capitel, kommt auf die Lehre von der Seele zu sprechen, welche er als diejenige bezeichnet, aus deren Etwa 1850

*) Vorbemerkung des Herausgebers. Die Psychologie kommt in Weiße's akademischen Ankündigungen zum ersten Male im Sommer 1834 vor, als er eine Vorlesung anzeigte über „Metaphysik mit den Principien der Naturphilosophie und Psychologie". Außerdem ist sie selbstverständlich in den encyklopädischen Collegien mitenthalten gewesen, welche uns, zuerst an Hegels Encyklopädie angeschlossen, seit Sommer 1825 begegnen, und bereits in der Vorbemerkung zur Vorlesung über Materialismus notirt worden sind. Auch hierher gehören ferner die in der Vorbemerkung zur Vorlesung über Unsterblichkeitslehre notirten religionsphilosophischen und eschatologischen Collegien. Als Gegenstand ausführlicherer Behandlung aber erscheint unsre Wissenschaft zunächst vom Sommer 1843 an in der Verbindung mit Logik; die „Logik und Psychologie" wiederholt sich von da in den Sommern 1844 bis mit 1850 regelmäßig. In das dritte Stadium sehen wir die Psychologie Weißes eintreten, als sie im Sommer 1851 alleiniger Gegenstand einer gesonderten Vorlesung wird. So wurde sie vorgetragen, im strengen Anschluß an des Aristoteles Viertheilung der Seele und in genetisch aufsteigender Folge, so daß die vegetative Seele den Anfang machte, über ihr und über einander aber die animalische, die rationale, endlich der eigentliche Geist, das Absolute oder Göttliche und allein die Unsterblichkeit Fordernde und Ermöglichende im Menschen, successiv emporstiegen, — die Seelenlehre wurde, nach den Lectionskatalogen, in dieser Gestalt vorgetragen in den Sommern 1851 bis mit 1855, dann in den Wintern 1856/57, 1857/58, 1858/59, in den Sommern 1860, 1861, 1862, und das letzte Mal im Winter 1862/63. Jetzt tritt eine bedeutende Umarbeitung ein, welche ein

Schätzen alle übrigen Lehren entnommen seien. Er nimmt für diese Lehre zwei Theile an: den einen von der vernünftigen Seele, der er das Prädicat der göttlichen giebt; den andern von der unver=

---

viertes und letztes Stadium begründet. Die Ordnung wird gänzlich verändert, in Zusammenhang damit nicht allein die genetisch aufsteigende Methode, sondern auch die Viertheilung aufgegeben; die rationale Seele verschmilzt mit dem Geiste, die vegetative Seele mit der animalischen, in beiden Fällen allerdings so, daß das jedesmal Höhere, der Geist hier, die animalische Seele dort, als das Umfassende oder Ganze erscheint, zu welchem das jedesmal Niedere als ein auch für sich allein vorkommender Theil, als unvollkommene Verwirklichung des Höheren, hinzugehört. Bleibt so eine Zweitheilung übrig, so entsteht die Dreitheilung nur, indem die Betrachtung der menschlichen Seele dazu nöthigt, die Vereinigung und Durchdringung beider, der animalischen Seele und des Geistes, in ihre Erscheinungen zu verfolgen. Diese neue Gestaltung tritt zum ersten Male auf im Winter 1863/64 und wird, jedesmal in neuer Bearbeitung, wieder zu Grunde gelegt den Vorlesungen des Sommers 1865 und des Sommers 1866, des letzten Semesters der akademischen Thätigkeit Weißes und seines Lebens. Das Heft der Psychologie dieses letzten Semesters hatte seine ganze Zufriedenheit; er, der seinen Leistungen die strengste Selbstkritik entgegenzusetzen pflegte, der eigentlich nie von ihnen anders als unzufrieden sprach, der seine Vorlesungenhefte immer und immer wieder umarbeitete und nie eines genau in derselben Form ein zweites Mal dictirte, urtheilte von diesem seinem letzten Hefte, daß es „endlich die Form darstelle, die er seit 1843, also seit 23 Jahren, für die Psychologie gesucht habe".

Es verstand sich hiernach von selbst, daß dieses letzte Heft bei der Herausgabe zu Grunde zu legen war: subjectives Urtheil, das sich manchmal jener früheren, genetisch aufsteigenden Anordnung geneigter zeigen mochte, war zurückzudrängen. Aber die Verkürzungen, welche das neue Heft im Vergleiche zu älteren erleiden mußte, wenn es mit seinem neu herangearbeiteten Stoffe sich in den engen Rahmen Eines Semesters spannen sollte, sie haben wir ausgeglichen durch Zusätze aus früheren Bearbeitungen, und auch überdies noch manche später vergessene gute Wendung dieser letzteren gerettet. Nur die frühesten Formen, die mit der Logik oder andern Disciplinen verbundene und dadurch eingeschränkte Psychologie, haben wir ganz bei Seite gelassen, von der neuesten Gestalt dagegen jede Version herangezogen, von der mittleren die zwei vollständigsten, die zugleich weit genug auseinanderlagen, um verschiedenartigen verwerthbaren Stoff zu bieten (1854 und 1861). Randbemerkungen und Zettel von Weißes Hand, sowie Nachschriften von Zuhörern, sind reichlich benutzt: diese aus allen den herangezogenen Jahrgängen, jene ausgesondert aus einem großen Reichthume ohne Unterschied der Zeit. Jedem

nünftigen, die uns mit den Thieren gemeinsam sei. Er motivirt diese Eintheilung durch eine Erinnerung an den verschiedenen Ursprung beider Seelen nach dem Ausspruche der Schrift, welche die vernünftige Seele aus dem Hauche der Gottheit entstehen lasse, die unvernünftige aber, mit den Worten: es zeuge das Wasser, es zeuge die Erde, in welche dieselbe als eingeschlossen zu denken sei, aus den gebärenden Kräften der Elemente. Diese letztere Seele sei in dem Menschen nur ein Werkzeug der vernünftigen, und auch hier eben so, wie in den Thieren, als hervorgegangen aus dem Staub der Erde zu denken. Denn von dem Menschen, nicht blos von dem Körper des Menschen heiße es: er bildete ihn aus einem Erdenklos; von dem ganzen Menschen, mit Ausnahme des Geistes. Aber nicht blos theologisch, auch philosophisch rechtfertige sich diese Eintheilung; denn sehr zahlreiche und bedeutende Eigenschaften, welche die menschliche Seele vor der thierischen auszeichnen, seien auch den nach natürlicher Vernunft Philosophirenden offenbar, wo aber so viele und so wichtige Vorzüge statt finden, da sei mit Recht auch ein specifischer Unterschied anzunehmen. Darum sei nicht allzusehr zu billigen jene ungeordnete und verworrene Verhandlung der Philosophen über die Functionen des Seelenwesens; gleich als ob die menschliche Seele mehr dem Grade, als der Art nach von der Seele der Thiere unterschieden wäre, etwa wie die Sonne unter den Sternen, oder das Gold unter den Metallen.

So der Philosoph von Verulam, dessen Gedanken und Vorschläge über Anordnung und Behandlung der Wissenschaften zwar für uns jetzt nur ihrem geringern Theile nach als annehmbar möchten befunden werden, bei dem sich aber doch Lichtblicke in Menge finden, die für alle Zeiten zu beachten sind. Die gegenwärtige Stelle spricht eine Forderung aus, deren Erfüllung beim ersten Anblick eben so leicht als natürlich scheint. Dennoch bedarf es nur einer geringen Kenntniß der Literatur, welche dem Baco bei diesem Ausspruche vor Augen lag, um gewahr zu werden, wie

Stück ist die Zeitangabe beigefügt, außer wo sie mit der Zeit des zunächst übergeordneten Paragraphen übereinstimmen würde. Das Fragment einer Einleitung zu einem nicht weiter fortgesetzten Werke (von etwa 1850) erschien uns als geeignete Einleitung auch zu den Vorlesungen über denselben Gegenstand.

viel Veranlassung ihm damals dazu gegeben war; es bedarf fast nur eines Blickes auf die philosophische und psychologische Literatur unserer eigenen Zeit, um uns zu überzeugen, daß jetzt diese Veranlassung keineswegs hinweggefallen, daß sie vielmehr eine noch stärkere, noch dringendere geworden ist, als sie es damals war. Es ist unläugbar, auch in der philosophischen Literatur der älteren, der mittleren Zeit sehen wir uns vergeblich nach einem Werke um, wie jener Ausspruch es verlangt, nach einer Darstellung der Seelenlehre, welche, eigens dieser Wissenschaft gewidmet und mit dem Streben nach Vollständigkeit und Erschöpfung aller ihrer Theile sie behandelnd, streng und genau jene zwei Theile, deren Unterscheidung Baco fordert, von einander gesondert und mit stetem, gegenseitigen Bezug auf einander sie bearbeitet hätte. Aber der Mangel eines solchen Werkes kann dort kaum befremden, wenn man bedenkt, wie selten damals überhaupt noch die Seelenlehre zum Gegenstand einer abgesonderten wissenschaftlichen Behandlung gemacht worden war. Wäre sie häufiger dazu gemacht worden, so hätte es der Denkweise jener Zeit, so hätte es namentlich der Philosophie des scholastischen Mittelalters, welche Baco freilich mehr leidenschaftlich bekämpft, als gründlich gekannt und ernstlich studirt hat, vielleicht näher gelegen, als großentheils der unsrigen, in jener Weise die Haupttheile der Psychologie zu unterscheiden, und der gemachten Unterscheidung gemäß sie zu bearbeiten. Denn wie schon Aristoteles, der Urheber und anerkannte Meister der dort vorherrschenden philosophischen Richtung, in seinen Büchern von der Seele die vernünftige Seele von der sinnlichen in einer Weise unterschieden hatte, von der kein Billigdenkender behaupten wird, daß auch sie von jenen Vorwürfen getroffen wird, wenn auch freilich die Ausführung nicht allen den Forderungen entsprechen mag, die man aus dem Princip jener Unterscheidung ableiten kann: so vermissen wir das Bewußtsein dieses Princips eigentlich bei keinem der schärferen und tieferen Denker jener Zeitperiode; nur die Ausführung der Seelenlehre bleibt, wo überhaupt eine Ausführung unternommen wird, meist weiter noch, als bei ihrem gefeierten Vorgänger, hinter der Idee zurück. In der neueren Zeit dagegen sind, gerade seit Baco und zum nicht geringen Theil unter seiner eigenen Mitwirkung, so wenig er sich dieses Widerspruchs

bewußt zu sein scheint, Ansichten über das Wesen der Seele verbreitet worden, die schon im Princip die Bedeutung jenes Unterschieds, so wie wir sie in der angeführten Stelle gefaßt sehen, aufheben, und es zum Versuch einer folgerechten wissenschaftlichen Durchführung desselben gar nicht kommen lassen. Ich spreche hier nicht allein von jener Uebertreibung der durch den Denker von Verulam eröffneten empirischen und experimentalen Richtung des wissenschaftlichen Forschens überhaupt, welche in einigen Schulen des vorigen Jahrhunderts zu einer völlig materialistischen Ansicht des Seelenwesens und also zu einer principiellen Verläugnung des specifischen Unterschiedes der vernünftigen Seele von der blos sinnlichen verleitet hat. Ich schließe nicht minder in jene Anklage auch eine vielgestaltige Reihe von Theorien mit ein, welche, im ausdrücklichen Gegensatze zu jener Ansicht, die Wesenheit der vernunftlosen sinnlichen Seele mehr, als der natürliche Menschensinn es zuläßt und eine besonnene Wissenschaft es gutheißen kann, in der Substanz der Vernunft aufgehen, oder als derselben gleichgeartet erscheinen läßt. Auch diese Theorien, wenn auch zum Theil schon von älterem Ursprung, haben doch meist erst in neuerer Zeit die Ausführung erhalten, welche ihren Widerspruch gegen jene Unterscheidungsforderung erst recht zu Tage gebracht hat, und auch an ihnen dürfen wir wenigstens in so fern dem Baco einigen Antheil beimessen, als wir ihn allenthalben als Gegner der Aristotelischen Bezeichnung des Seelenwesens auftreten und auch der blos sinnlichen oder Thierseele eine von dem lebendigen Körper ursprünglich getrennte oder unterschiedene Realität zuschreiben sehen, welche sie, auch für sich betrachtet, dem Wesen der vernünftigen Seele näher zu bringen scheint, als, wer mit jener Unterscheidung Ernst machen will, es zulässig finden kann.

In dem ausdrücklichen Gegensatze solcher Principien und Theorien, deren Einfluß nicht blos auf das außerwissenschaftliche Meinen und Vorstellen über die Natur des Seelenwesens und über das Leiden und Wirken der menschlichen Seele, sondern auch selbst auf die wissenschaftliche Behandlung psychologischer Fragen sich in unsern Tagen noch viel weiter erstreckt, als ihr ausdrückliches Bekenntniß, konnte an sich selbst also schon für Andersdenkende eine Aufforderung zu liegen scheinen, jene Worte in Erinne-

rung zu bringen, und an sie den Versuch zu knüpfen, das dort noch Vermißte, aber im Interesse der Wissenschaft Geforderte, in der methodischen Weise, auf welche dort hingedeutet wird, zur Ausführung zu bringen. Indeß ist es nicht eigentlich der Kampf unmittelbar gegen jene die wissenschaftliche Möglichkeit einer gründlichen Erkenntniß des Unterschiedes zwischen vernünftigem und sinnlichem Seelenwesen geradezu aufhebenden Principien, wofür ich jenen Baconischen Ausspruch als Losungswort hätte aussprechen wollen. Wie wenig ich auch geneigt bin, ihren Einfluß gering anzuschlagen: ich finde nicht, daß sie sich einer so ausschließlichen Herrschaft erfreuen, daß es noth thäte, durch ihre Bekämpfung erst für eine philosophische Betrachtung der menschlichen Seele den Boden zu erkämpfen. Und wäre solche Nothwendigkeit in der That vorhanden, so würde gerade dann jene Unterscheidung nicht für uns das Erste sein können; es würde vielmehr für sie durch eine in rein metaphysischer Dialektik oder in der Erschauung der ersten Principien alles Daseins noch weiter zurückgehende Betrachtung der Boden erst zu erkämpfen sein. Mit dieser letzterwähnten Arbeit finden wir die Mehrzahl der deutschen Philosophen und Psychologen seit Kant noch in solcher Weise beschäftigt, daß sie, wie es mir wenigstens so scheinen will, eben darüber nicht zu einem ganz deutlichen Bewußtsein der methodologischen Erfordernisse einer wahrhaft wissenschaftlichen Seelenlehre gelangt sind. Sie hatten erst gleichzeitig den Materialismus der französischen Schule durch Nachweisung des idealen, den Dogmatismus der Wolffischen, der die Seele zu einer starren Monas machen wollte, durch Nachweisung der flüssigen, von ihrem Thun und Leiden auch logisch nicht abzutrennenden Natur des Seelenwesens zu bekämpfen; sie hatte sodann, als auf ihrem eigenen Wege ihnen der reale Begriff der Natur entschwunden war, denselben wiederzuerobern und mit ihm die Vorstellung des Geistes, die schon in dem naturlosen Elemente des reinen Selbstbewußtseins zu einer unrealen Abstraction sich zu verflüchtigen drohte, aufs Neue zu vermählen und in Eins zu bilden. So geschah es, daß die Kantisch-Fichte'sche Richtung einen Idealismus auch im psychologischen Gebiet begünstigte, der auf ähnliche Weise, wie schon zuvor der Cartesische, die sinnliche Natur in Schatten stellte und nicht zu ihrem Recht gelangen ließ, die seit

Schelling eingeschlagene aber den Geist oft schon begriffen zu haben meinte, wenn sie seine Wirkungen und Eigenschaften in Kategorien faßte, welche zunächst nur die Einheit von Geist und Natur wieder zum Bewußtsein zu bringen die Bestimmung hatten. Mehr, als es die Anhänger der herrschenden Systeme Wort haben wollen, sind noch bis auf diesen Tag die psychologischen Lehren ausdrücklich derjenigen philosophischen Richtung, welche sich in dem Besitze eines Principes weiß, worin die Einseitigkeiten des früheren Realismus oder Idealismus, Materialismus oder Intellectualismus überwunden sind, in der Arbeit des Kampfes mit diesen Einseitigkeiten befangen, und eben dadurch vielfach mit ihren Einflüssen behaftet geblieben, und die Erkenntniß, welche durch den Gewinn des Princips ermöglicht worden ist, hat eben darum nicht in ihrer vollen Reinheit und in ihrem ganzen Umfange hervortreten können, weil das Princip selbst noch zu mühsam um den Preis seines Daseins zu ringen hatte.

Das Verlangen einer Bearbeitung der Seelenlehre, welche eine durchgeführte Unterscheidung der vernünftigen Seele von der sinnlichen zu ihrer Hauptaufgabe macht, wird also von mir zunächst nicht im Gegensatze jener Darstellungen ausgesprochen, deren allgemeiner Standpunct solche Unterscheidung unmöglich macht, sondern im Gegensatze der gerade in der jüngsten Zeit so häufigen, welche von einer philosophischen Grundansicht des Seelenwesens ausgehen, deren wahrer Gehalt erst durch diese Unterscheidung in sein volles Recht wird eintreten können. Nicht als ob ich der Meinung wäre, es seien jene im Princip abweichenden Richtungen so vollständig durch die neuere Philosophie bezwungen, daß wir jetzt unbekümmert an ihnen vorübergehen und sie, ohne von ihnen eine Störung für unser Werk zu besorgen, ruhig zur Seite liegen lassen könnten. Eine derartige Sorglosigkeit in Bezug auf überwunden geglaubte Gegner, von denen aber bisher noch stets die Erfahrung gezeigt hat, daß sie mit veränderter Rüstung immer neu wieder hervortauchen, hat sich in aller philosophischen Forschung jederzeit hart bestraft; und in der Gegenwart unserer Literatur mag das Herbart'sche System, welches in dem Rufe steht, gerade in der Psychologie seine vorzüglichste Stärke zu haben, allen Andersdenkenden eine Mahnung sein, wie wenig auf irgend einem philosophischen

Gebiet, und namentlich auf dem psychologischen, der Principienkampf schon für beendigt gelten kann. Aber unbeschadet der fortdauernden Nothwendigkeit dieses Kampfes, dem auch ich in meiner gegenwärtigen Arbeit keineswegs ausweichen werde, wo er sich darbietet, scheint mir für die Psychologie der philosophischen Richtung, deren Sieg auch mir, obwohl nicht unbestritten, doch nicht als zweifelhaft erscheint, gegenwärtig ein Augenblick eingetreten, der mehr noch dazu auffordert, die Waffen gegen störende Elemente in ihrer eigenen Mitte, als gegen den äußern Feind, zu kehren. Die Seelenlehre innerhalb dieser Richtung selbst und abgesehen von den Erfolgen, die sie an ihrem Theile gegen den gemeinsamen Gegner erringen kann, darf sich bei dem gegenwärtigen Stande philosophischer Bildung eines nicht unbedeutenden Einflusses insbesondere auf die fernere Entwickelung der ethischen und politischen Wissenschaften, so wie namentlich auch der Theologie versichert halten, dafern es ihr gelingen könnte, auf der Grundlage, welche nur die philosophisch erfaßte Natur des physischen oder sinnlichen Seelenwesens ihr gewähren kann, doch über das von dem Inhalt dieser Grundlage im Princip unterschiedene und frei über ihm sich emporhebende Wesen des vernünftigen Geistes eine Klarheit zu gewinnen, wie sie nur auf dieser Grundlage und nur bei ausdrücklicher Unterscheidung der Grundlage von dem auf sie zu Begründenden zu gewinnen ist. Wenn bisher noch für die philosophische Seelenlehre das umgekehrte Verhältniß stattfand, wenn sie, nur auf dem Gebiete des Naturseelenlebens in selbsteigener, unabhängig gewonnener Einsicht wohlbegründet, ihre Lehren über das Wesen der Vernunft und des übersinnlichen Geistes meist nur den Ergebnissen einer Forschung, die nicht von psychologischer Grundlage ausging, verdanken, und oft erst von jenen Disciplinen selbst, die ihrerseits von ihr eine kräftige Unterstützung und Förderung zu erwarten berechtigt sind, erborgen mußte: so lag davon die Schuld nicht in dem Principe selbst, von dem sie neuerdings ausgegangen ist, sondern allein in der auf ihrem eigenen Gebiet noch mangelnden Durchbildung des Princips bis zu dem Puncte, wo eine ganz klare Einsicht in das gegenseitige Verhältniß jener zwei großen Hälften des menschlichen Seelenlebens möglich wird. Auf die Gewinnung dieses Punctes finde ich mich daher zunächst aufgefordert mein Augenmerk zu richten; wogegen

mir der fortgesetzte Kampf gegen Voraussetzungen, welche freilich die Erreichung dieses Zieles ein für allemal unmöglich machen würden, nur als eine nebenbei in jener mit inbegriffene Aufgabe erscheinen kann.

Zu denjenigen Darstellungen der philosophischen Seelenlehre, gegen die ich durch die ausgesprochene Absicht meine Arbeit in ein gegnerisches Verhältniß trete, obgleich ich mich in principieller Hinsicht mit ihnen wo nicht auf gleichem, doch auf nahe benachbartem Boden befinde, gehören ganz besonders auch jene, welche wir der Schule Hegels verdanken. Dem Verhältnisse zu ihnen muß ich hier noch ein paar ausdrückliche Worte widmen, da es eigenthümlicher Art ist, namentlich auch um der methodologischen Forderungen willen, welche Hegels Lehre an jede philosophische Arbeit, und also auch an die psychologische stellt; welche ich meinerseits weit entfernt bin, im Princip zu verläugnen, und doch in der Art und Weise, wie sie dort an die Psychologie gebracht worden, durchaus nicht anzuerkennen vermag. Die Psychologie der Hegel'schen Schule macht in keiner Beziehung eine Ausnahme von den Charakterzügen, welche ich so eben als die allgemeinen der meisten neueren eben so, wie auch schon so mancher älteren Bearbeitungen dieser Wissenschaft bezeichnet habe. Ja es findet sich, wenn man will, der Uebelstand, den ich an diesen Bearbeitungen sämmtlich rügen mußte, [an ihr] in noch grellerer Gestalt, als meistens anderwärts, da er sich hier als eine Consequenz der methodologischen Forderungen darstellt, welchen zu genügen das System Hegels sich zur Aufgabe gemacht hat. Die Lehre von der menschlichen Seele tritt in Gemäßheit dieser Forderungen nicht als eine selbstständige, ihre Voraussetzungen nach ihrem eigenen Princip sich zurechtlegende und innerhalb ihres Gebietes nur dem Gesetze, welches aus der Natur ihres Gegenstandes sich für sie ergiebt, gehorchende Wissenschaft auf, sondern als untergeordneter Theil eines größeren Ganzen, als Glied eines Systems der gesammten Philosophie, dem durch ein allgemeines, allen Theilen des letzteren gleichmäßig ihre Form gebendes Gesetz der Methode seine Stellung in dem Ganzen, sein Verhältniß zu andern Gliedern, und seine eigene innere Gliederung von vorn herein bestimmt ist. Eben dieses Gesetz scheint nun zwar von einer Seite die Leistung, die wir hier gefordert haben, unmittelbar herbei-

zuführen, indem es den Begriff der Thierseele zwar unter die allgemeine Kategorie der Natur, den Begriff der menschlichen aber unter die eben so allgemein gefaßte und in dieser Fassung über den psychologischen Bereich sich hinaus erstreckende Kategorie des Geistes einreiht, und also zu einer Auffassung die Hand zu bieten scheint, nach welcher die Psychologie als eine aus zwei Elementen, einem naturphilosophischen und einem geistesphilosophischen, gemischte Disciplin erscheinen würde. Allein die Seele des Menschen als eine in solcher Weise zusammengesetzte Wesenheit zu fassen, würde auf das Entschiedenste gegen anderweitige Forderungen jenes methodologischen Typus verstoßen haben. Hegel und seine Schüler haben es daher vorgezogen, die Lehre von der sinnlichen Seele, unangesehen des Anspruchs, welchen bereits die philosophische Naturwissenschaft auf sie zu machen hätte, nach dem ganzen Umfange ihrer Inhaltsbestimmungen in die „Lehre vom subjectiven Geiste" als integrirenden Theil derselben aufzunehmen; und dies zwar in solcher Weise, daß aus einem allgemeinen Begriffe des Geistes, der nach dialektischem Gesetz der Methode diese Lehre eröffnet, alle diese besonderen und einzelnen Bestimmungen nach demselben Gesetze abgeleitet werden, und sich demzufolge zwar als inwohnende Momente des menschlichen Geistes, aber keineswegs, wie sie in der Thierwelt sind, zugleich als unabhängig von diesem Geiste in relativer Selbstständigkeit bestehende darstellen. So ist es gekommen, daß diese Gestalt der philosophischen Seelen- und Geisteslehre, wie sie uns in mehrfachen, theils kürzeren, theils ausführlicheren Bearbeitungen vorliegt, recht eigentlich einen Gipfelpunct jener abstrusen Behandlungsweise bildet, welche es ganz vergessen zu haben scheint, daß das sinnliche Seelenleben eine selbstständige Realität auch abgetrennt von dem geistigen zu bilden fähig ist, und welche dann eben dadurch, daß sie die sinnliche Seele nur als inwohnendes Moment der vernünftigen zu fassen weiß, auch umgekehrt die vernünftige in eine derartige Abhängigkeit von der sinnlichen setzt, daß es völlig unbegreiflich wird, wie nichts desto weniger noch für jene die Möglichkeit eines Bestehens auch abgetrennt von der gegenwärtigen Gestalt ihrer Sinnlichkeit und von der mit dieser Sinnlichkeit unzertrennlich verbundenen Leiblichkeit in Anspruch genommen werden kann.

Ob der eben gerügte Uebelstand mit Nothwendigkeit an der Anwendung haftet, welche Hegel von der durch ihn erfundenen dialektischen Methode auf die concreten und realen Theile der Philosophie gemacht hat, mag hier unentschieden bleiben, so wie es überhaupt meine Absicht hier nicht sein kann, über den Werth und die innere Wahrheit dieser Erfindung an sich selbst oder für alle philosophische Wissenschaft ein letztes Urtheil auszusprechen. Ich selbst habe in andern meiner Arbeiten die Bedeutung derselben nicht blos mit Worten anerkannt, ich habe sie mir an meinem Theile selbstthätig angeeignet, indem ich einige philosophische Disciplinen im Sinne dieser Methode zu bearbeiten und darzustellen unternommen habe. Die Ergebnisse dieser Arbeiten werden, was das Ganze und Allgemeine betrifft, auch jetzt nicht von mir zurückgenommen, und auch der gegenwärtigen liegen gewisse allgemeine philosophische Anschauungen zum Grunde, welche mit Hülfe jener Methode gewonnen sind und ihre Geltung für die Gesammtaufgabe der Philosophie als Wissenschaft voraussetzen. Allein gerade diese selbstthätige Anwendung der dialektischen Methode hat mich zu der Ueberzeugung geführt, daß nicht jede Aufgabe, die von dem Standpuncte des natürlichen Bewußtseins an die Philosophie gestellt wird, einer unmittelbaren und selbstständigen Lösung auf dem Wege und innerhalb der Formen fähig ist, welche durch das Gesetz der Methode der streng dialektischen Philosophie vorgezeichnet werden. Die Anwendung der Methode setzt allenthalben eine Stellung der Aufgaben voraus, welche selbst nur das Resultat eines vorangehenden Philosophirens sein kann, da sie auf einem Verhältnisse des denkenden Geistes zu seinen Gegenständen, auf einer selbstbewußten Immanenz des Objects in dem Subjecte des Erkennens und umgekehrt, beruht, welche keineswegs schon dem Standpuncte des natürlichen Bewußtseins gemäß ist. So sehen wir ja, daß Hegel selbst sich auf den Standpunct der objectiven Dialektik, von dem aus er sein System entworfen hat, erst durch das vorläufige Philosophiren, durch die subjective Dialektik seiner „Phänomenologie des Geistes“ hat führen lassen; ein Werk, von dem ich anderwärts gezeigt habe*), daß seine Methode nur scheinbar, aber nicht wirklich,

*) Das philosophische Problem der Gegenwart. Leipz. 1842. S. 96 f.

dieselbe ist, wie die des Systemes, dem es als Einleitung oder Vorarbeit gedient hat. Die Idee, nach welcher er sein System entworfen hat, ist unbestreitbar eine andere, als der Weltbegriff des natürlichen Menschenverstandes, und sie konnte ihm eben nur selbst durch Philosophie gewonnen werden; aber sie ist in dieser Fassung nicht rein gehalten von der Vermischung mit Gesichtspuncten, die nicht der philosophischen Speculation, sondern allerdings dem außerphilosophischen Menschenverstande angehören. „Natur" und „Geist", während sie als inwohnende Momente schon in der Idee enthalten waren, deren Gewinn der That und nicht blos der Einbildung nach als das Endergebniß der „Phänomenologie" zu betrachten ist, so daß eigentlich nur sie es ist, deren Ausführung am Schlusse der Phänomenologie als die weitere Aufgabe der Wissenschaft erscheint, — in der absoluten logischen Idee, — sie beide werden demungeachtet auch wieder neben diese Idee gestellt, als Objecte, deren Erkenntniß noch nicht, oder nicht vollständig in dem absoluten logischen Wissen inbegriffen sei. Die Kategorie der „Aeußerlichkeit" oder des „Außersichseins der Idee", unter der dies geschieht, ist keine auf speculativem Wege aufgefundene; sie ist nichts Anderes, als ein Nothbehelf der außerphilosophischen Reflexion, in der Absicht ergriffen, um das Dasein einer erscheinenden Wirklichkeit zu erklären, für die man verzweifeln mußte, in der rein logischen Erkenntniß die Erklärung zu finden. Unter den Rubriken der Natur- und Geistesphilosophie hat Hegel die gesammte noch durch keine vorgängige Speculation zu Aufgaben der methodischen, systematischen Philosophie verarbeitete Masse des gegenständlichen Inhalts der natürlichen Vernunft in die Reihe dieser Aufgaben, oder vielmehr in den Bereich der Einen von ihm zwar mit ächter Speculation erfaßten, aber eben dadurch verunreinigten und misverständlich gewordenen Aufgabe eingeschwärzt, deren wissenschaftliche Lösung damit selbst zu einer wissenschaftlichen Unmöglichkeit geworden ist.

Ich lasse es gelten, und lebe selbst der Ueberzeugung, daß auch eine streng nach dem Typus dialektischer Methode ausgeprägte philosophische Wissenschaft in dem Kreise speculativer Disciplinen, der, um richtig geordnet zu werden, selbst wieder einer erneuten Vorwissenschaft der Art bedürfen wird, wie Hegels Phänomenologie

des Geistes dies zu sein die Bestimmung hatte, sachlich die ganze Fülle der Erkenntniß in sich begreifen wird, welche die Philosophie überhaupt zu gewähren vermag. Aber ich läugne, daß alle die Gegenstände, welche der natürliche Verstand als besondere, und darum auch als Inhalt einer besondern Erkenntniß, eines besondern Wissens aufzufassen pflegt, auch für die systematische Philosophie Inhalt einer besondern, dialektisch in sich abgeschlossenen Wissenschaft sein können, gleichviel ob einer in jeder Beziehung selbstständigen, oder einer zugleich in eine bestimmte Stelle des systematischen Ganzen der Philosophie überhaupt eintretenden. Wie ich in diesem Sinne die Hegelsche Dreitheilung des Systems in Logik, Philosophie der Natur und Philosophie des Geistes verwerfen muß, da von diesen drei Theilen ich nur den Begriff des ersten für das Erzeugniß einer philosophischen Conception erkennen kann, die Begriffe der beiden andern aber einen offenbar sehr ungleichen Ursprung haben: so kann ich auch nicht umhin, es als noch sehr zweifelhaft anzusehen, ob so Manches, wovon man es als sich von selbst verstehend anzunehmen pflegt, daß es den Gegenstand einer besonderen Disciplin oder Wissenschaft bilden müsse, auch wirklich sich in diesem Sinne als ein solcher Gegenstand wird behaupten können. Ich zähle hieher allerdings auch die Seelenlehre, und dies zwar aus dem Grunde, weil die menschliche Seele, wie man sich leicht davon überzeugen wird, zwar für den empirischen Verstand einen Gattungsbegriff, der sich deutlich genug von andern näher oder entfernter verwandten Begriffen abhebt, aber keineswegs darum auch für die philosophische Vernunft eine Idee in dem Sinne bildet, in welchem ich darauf beharren zu müssen glaube, daß jede nach dem Typus dialektischer Methode gegliederte philosophische Disciplin eine Idee zu ihrem eigenthümlichen Inhalt haben muß. Es ist hier meine Meinung nicht, daß es nur eine Idee gebe, die absolute Idee in Hegels Sinne. Ich erkenne neben der Idee, welche Hegel zum Inhalt der Wissenschaft gemacht hat, die bei ihm den Namen der Logik trägt, auch noch eine davon wesentlich unterschiedene Idee der Gottheit, ich kenne Ideen des Rechts, der Schönheit u. s. w., eine jede, wie schon angedeutet, als Problem und Object einer besondern philosophischen Wissenschaft; indem ich es dahin gestellt sein lasse, ob und in welchem

Sinne dann vielleicht alle diese Disciplinen wieder zu einem Gesammtsystem zusammenzufassen sind, alle diese Ideen in die Eine absolute Idee zusammengehen*). Aber daß unter diesen Ideen eine Idee der menschlichen Seele ihren Platz nicht finden könne, dies ist mir so entschieden klar, als ich erkenne, daß eben jener Gattungsbegriff der menschlichen Seele in keinem Sinne das Subject eines Wissens bilden kann, welches sich als Idee gleich jenen Ideen, die ich soeben als Beispiel anführte, in einer solchen Wissenschaft zugleich zu seinem eigenen Objecte haben, oder richtiger, sich aus sich selbst heraus im Rhythmus der dialektischen Methode zum Objecte seiner selbst entwickeln müßte.

Aus dem Allen wäre nun, wenn wir die Gesinnung theilten, in welcher Hegel die Forderung eines in jener dialektischen Weise methodischen Verfahrens als Grundbedingung aller philosophischen Wissenschaftlichkeit aufgestellt hat, ohne Zweifel der Schluß zu ziehen, daß es eine Psychologie als Wissenschaft gar nicht geben könne, und daß, eine solche dennoch aufzustellen, ein unwissenschaftliches Unternehmen sei. — Es mag für jetzt dahingestellt bleiben, ob früher oder später vielleicht eine Zeit kommen wird, welche die Forderung der strengen Kunstform in der Philosophie dergestalt zur allgemeinen Geltung und zur Alleinherrschaft bringt, daß für alle wissenschaftliche Bildung die Nothwendigkeit daraus entsteht, sich ihr einzufügen, und nur innerhalb ihrer die Befriedigung der Erkenntnißbedürfnisse zu suchen, die bisher auf dem philosophischen Gebiete in eben so freier und ungebundener Weise, wie anderwärts, in eben so großer Mannichfaltigkeit der Formen und eben so wechselnder Stellung der Aufgaben sich zu ergehen und ihre Be-

---

*) Vergleiche hierzu Weißes Aufsätze in der Fichteschen Zeitschrift 1865, Bd. 46 und 47: „Ueber Eintheilung und Gliederung des Systems der Philosophie"; und folgende Stelle eines gleichzeitigen Briefs: „Es ist mir jetzt, am hereinbrechenden Abende meines Lebens, ein Gedanke aufgegangen, der mich in den Stand setzt, in einer Weise, von deren Möglichkeit ich bis dahin noch kein deutliches Bewußtsein hatte, über die Ergebnisse dieses in stiller Forscherarbeit verbrachten Lebens die Rechnung abzuschließen. Es hat sich mir ganz von selbst ein Gesichtspunct dargeboten, der es mir ermöglicht, die Ergebnisse meiner Denkarbeit als ein Ganzes, als ein in sich geschlossenes System, zur Darstellung zu bringen." Anm. d. H.

friedigung anzustreben pflegten. Daß jetzt diese Zeit noch nicht gekommen ist, muß einen Jeden, der den Gang der philosophischen Literatur seit Hegels Auftreten und ihr Verhältniß zur allgemeinen Bildung mit Aufmerksamkeit beobachtet hat, die Erfahrung gelehrt haben. So wenig es bestritten werden kann, daß die Anerkennung, welche dem genannten Systeme zu Theil geworden ist, in so fern allerdings dem von ihm aufgestellten Begriffe der Methode gilt, als derselbe mit seinem gegenständlichen Inhalte und seinen Grundgedanken auf das Engste verwachsen ist: so klar ist es doch andererseits, daß die Bewegung der Geister selbst, welche dem von dort gegebenen Anstoße gefolgt ist, sich keineswegs ausschließlich innerhalb jenes Bettes fortbewegt, welches ihr der Begriff der dialektischen Methode angewiesen hat; daß vielmehr die Nachfolge, die Hegel in dieser von ihm selbst vorgezeichneten und, wie man glauben muß, allein beabsichtigten Richtung gefunden hat, zu dem Umfange und Inhalte jener Bewegung außer allem Verhältniß steht. Noch immer wird die philosophische Forschung, wie es zu allen Zeiten so gewesen ist, in der Richtung und Beschaffenheit ihrer Thätigkeit ungleich mehr durch die Interessen bestimmt, welche das Leben und welche die Thätigkeit und die Ergebnisse der empirischen Wissenschaften ihr darbieten, als durch das Gesetz der dialektischen Methode, welches, wenn es allein von ihr befolgt werden sollte, ihr einen streng gemessenen, jede Abweichung nach Rechts und nach Links ein für allemal ausschließenden Fortschritt sowohl im Ganzen, als auch in allen ihren einzelnen Theilen, sofern für diese auch dann noch eine gleichzeitige Arbeit Raum behielte, vorzeichnen würde. Nicht, als ob die treuen Jünger des Systems es an der Gewissenhaftigkeit der Anbequemung auch an diese Forderung hätten fehlen lassen, und an der Aemsigkeit streng methodischer Arbeit in irgend einem der Gebiete, auf denen sich nach dem Entwurf des Systems für solche Arbeit eine Stelle fand. Aber ich meine, die Zahl derer selbst unter diesen Jüngern wird eine sehr geringe sein, die es werden wagen wollen, auf die Ergebnisse dieser Arbeit einen Werth zu legen oder sie als einen irgend erheblichen Fortschritt gelten zu machen. Finden sich doch unter ihnen selbst gar nicht Wenige, die es vorziehen, das System und dessen m e t h o d i s c h e Arbeit hinter sich zu lassen, und in freier Weise sich in der Anwendung seiner

Resultate, oder was ihnen dafür gilt, auf allerhand Gegenstände der Wissenschaft und des Lebens zu ergehen; und sind doch die nicht Wenigen auch keineswegs unter jenen die am wenigsten Bedeutenden! Wenn aber außerhalb des engeren Kreises der Schule hier und da ein Versuch gemacht worden ist, auf eine dem Typus seiner Methodologie entsprechende Weise das System über seine eigenen Grenzen hinauszuführen und durch die Methode selbst zu andern Resultaten zu gelangen, als die von ihrem Erfinder vorausgenommenen: so hat man leicht bemerken können, daß an diesen Versuchen, so viel den Eingang betrifft, den sie in die Denkweise und wissenschaftliche Bewegung des Zeitalters gewonnen, bisher noch durchgängig gerade die streng methodologische Arbeit, sei es durch oder ohne ihre Schuld, so gut wie ganz verloren war. — —

Allgemeine Sätze zur Einleitung.

1. Die Philosophie ist Wissenschaft von den Ideen, d. h. von dem, was sein kann, sein soll, oder sein muß. Die Psychologie aber, als die Wissenschaft von der Seele, und insbesondere der menschlichen Seele, ist Wissenschaft von einem Realen und Wirklichen. Sie kann daher nicht im eigentlichen und strengen Sinne den philosophischen Wissenschaften beigezählt werden. Vorlesungen von 1866.

Vergl. hierzu: „Ueber Eintheilung und Gliederung des Systems der Philosophie"; in der Fichteschen Zeitschrift 1865, 46. 47. Bd. Anm. d. H.

2. Dennoch ist Psychologie ohne Philosophie unmöglich, und gerade das eigentlich Wissenschaftliche in ihr ist philosophischer Art. Die Psychologie, um es kurz zu sagen, ist angewandte Philosophie, eben so wie neben ihr noch manche andere der wissenschaftlichen Disciplinen, welche gemeinhin, und auch nicht mit Unrecht, als philosophische zu gelten pflegen.

3. In dem Geiste des einzelnen Menschen pflegt naturgemäßer Weise das Bewußtsein der Ideen sich zu entwickeln an der Erfahrung und dem Bewußtsein des Wirklichen. Darum ist es auch ganz angemessen, wenn im wissenschaftlichen Bildungsgange des Einzelnen das Studium der Psychologie dem Studium der strengeren philosophischen Disciplinen vorangeht, ja wenn es in nicht Wenigen, deren Beruf der eigentlichen philosophischen Speculation ferner steht, als Ersatz für dieselbe dient.

4. In der Entwicklungsgeschichte des menschlichen Geistes hat die Psychologie keine besondere Literatur, sondern die sie betreffenden Arbeiten bilden nur einen untergeordneten Seitenzweig nach der einen Seite der allgemeinen philosophischen, nach der andern der empirisch-historischen und naturwissenschaftlichen Arbeiten.

5. Als Wissenschaft von der menschlichen Seele zerfällt die Psychologie naturgemäß zuvörderst in zwei Theile, einen solchen, welcher von dem der menschlichen Seele mit den Seelen der Thiere Gemeinsamen, und einen solchen, welcher von dem der menschlichen Seele Eigenthümlichen handelt. Umstände jedoch, welche in der Natur der philosophischen Methode liegen, deren die Psychologie sich zu befleißigen hat, lassen es als rathsam erscheinen, zu beginnen mit dem Begriffe des Geistes, der nur dem Menschen, aber nicht dem Thiere eignet, aber auch die Möglichkeit einer selbstständigen Existenz nicht von sich ausschließt, von da fortzuschreiten zu dem Begriffe des sinnlichen, auf der Basis eines leiblichen Organismus beruhenden Seelenwesens, dann aber noch einen dritten Theil, die eigentliche Anthropologie, hinzuzufügen, welcher die eigenthümliche Art und Weise betrachtet, wie Geist und sinnliches Seelenwesen in dem Menschen verbunden sind.

[Dictat von 1861:] Es giebt Lehren, welche von dem Begriffe eines einheitlichen Seelenwesens überhaupt Nichts wissen wollen, Lehren, welche aus Gründen allgemeiner Weltanschauung, die sie auf anderem Wege gewonnen zu haben vorgeben, die Wahrheit desselben grundsätzlich in Abrede stellen. Solche Lehren sind der Materialismus (einschließlich des Hylozoismus) und Spinozismus.

Hylozoismus ist der psychologische Materialismus, wenn er sich auf eine dynamische Ansicht der Materie begründen will. Die Seele ist nach dieser Ansicht so zu sagen die Innenseite einer dynamischen Composition von Urstoffen oder Urkräften, wie der Körper und dessen Functionen die Außenseite. Die beseelten Körper sind dann nichts Anderes als die fortwährenden Processe der Mischung und Scheidung von Stoffen, welche in ihren Complex immer neu hereingezogen und immer wieder ausgeschieden werden. [Nachschrift 1854.] — Spinoza kennt zwar Seelenerscheinungen, Erscheinungen geistiger Natur, als naturnothwendige Ausflüsse oder Folgen derselben Einen Substanz, aus der er auch gleichzeitig alle körperlichen Erscheinungen hervorgehen läßt; aber eben diese Ansicht verhindert die Anerkennung einheitlicher Seelenwesen. [Nachschr. 1861.]

§ Es bedarf keines Beweises, daß vom materialistischen und spinozistischen Gesichtspuncte eine Psychologie in dem eben bezeichneten

Sinne [als Wissenschaft vom einheitlichen Seelenwesen] unmöglich ist. Diese Standpuncte sind und bleiben daher bei jedem Unternehmen einer wissenschaftlichen Psychologie von vorn herein ausgeschlossen.

§ Hauptsächlich dem Materialismus, nebenbei auch dem Spinozismus gegenüber pflegt man die Lehren, welche in der Annahme oder Anerkennung eines einheitlichen Seelenwesens sich begegnen, zuweilen mit dem allgemeinen Namen des Spiritualismus zu bezeichnen, ein Ausdruck, der jedoch auch in engerer Bedeutung gebraucht wird. Hier nun aber bieten sich in Bezug auf diese Annahme selbst verschiedene Möglichkeiten dar für die Bedeutung des Begriffs des Seelenwesens. Zwischen diesen Möglichkeiten muß jedes Unternehmen einer wissenschaftlichen Psychologie nach Gründen, welche außerhalb der Psychologie selbst liegen, eine Entscheidung getroffen haben.

§ Diese Möglichkeiten lassen sich im Allgemeinen, im Großen und Ganzen zusammenfassen unter dem Gegensatze des Realismus und Idealismus.

§ Realismus nennt man diejenigen Lehren, welche den Grund oder das Wesen der Erscheinungen nach Analogie der räumlichen, körperlichen Erscheinungen denken. Der Realismus nimmt im Hintergrunde der Erscheinungen ein Beharrendes, sich Gleichbleibendes und Unveränderliches an, und sucht aus diesem die wechselnden, stets bewegten Erscheinungen der sinnlichen Natur und auch des Geistes- und Seelenlebens zu erklären.

§ Idealismus dagegen ist der gemeinsame Name für diejenigen Lehren, welchen die Bewegung, die Thätigkeit selbst, oder das Geschehen in den Erscheinungen das Ursprüngliche ist, welche keines an sich der Bewegung fremden Hintergrundes der Erscheinungen zu bedürfen glauben, deren Bestreben also dahin geht, den Grund der Erscheinungen nach Analogie der geistigen Erscheinungen aufzufassen.

Der Idealismus sucht das Todte im Lebendigen, der Realismus das Lebendige im Todten. [Nachschrift.] — Wenn man die Philosophie des Platon Idealismus, die des Aristoteles Realismus nennt, so läßt sich dies nur dadurch rechtfertigen, daß das oberste Princip nach Platon ein *ἑαυτὸ κινοῦν* sein soll, nach Aristoteles ein *ἀκίνητον*.

[Randbemerkung Weiße's.]

§ Eine realistische Psychologie wird demzufolge von der Seele voraussetzen, daß sie, in dem Sinne dieser Worte, in welchem man

sie häufig zur Bezeichnung der realistischen Ansicht zu brauchen pflegt, eine Substanz oder ein Ding ist: ein beharrendes, in allem Wechsel ihrer Zustände, ihrer Bewegungen und Thätigkeiten sich gleichbleibendes Ding, und als solches wenigstens nach der einen Seite Grund dieser ihrer Lebenserscheinungen, während nach anderer Seite ebendieselben noch andere Gründe haben können.

§ Eine idealistische Psychologie dagegen wird umgekehrt ausgehen von der Voraussetzung, daß in den Erscheinungen des Seelenlebens die Bewegung, die Thätigkeit selbst das Erste, das Ursprüngliche ist, das einheitliche Seelenwesen aber nichts anders als eine beharrende Form, ein stets sich gleichbleibendes oder immer wiederkehrendes Ergebniß der geistigen Bewegungserscheinungen.

Dann treten an die Stelle des Wortes „Substanz" die Worte: Entelechie, forma substantialis, Idee, Lebensprincip. [Randbemerk. Weißе's].

§ Oberster Grundsatz der realistischen Psychologie pflegt überall zu sein die Einfachheit des Seelenwesens im Gegensatze zu der zusammengesetzten Natur alles Körperlichen (Monas, substantia cogitans, einfaches Wesen). Der Idealismus betont zwar nicht minder die Einheit und Untheilbarkeit der Seele, aber er schreibt ihr nicht in demselben Sinne Einfachheit zu; er erkennt vielmehr als unmittelbar zum Wesen der Seele gehörig eine Mannichfaltigkeit von Kräften und Kraftwirkungen, von Trieben und Triebthätigkeiten.

§ Der Gegensatz der realistischen und idealistischen Psychologie tritt vor Allem charakteristisch hervor in der Frage nach dem Verhältniß der Seele zum Körper, zu dem lebendigen, organischen Körper, mit welchem sie, innerhalb des Bereiches menschlicher Erfahrung wenigstens, allenthalben verbunden auftritt. Nach dem Realismus ist dieses Verhältniß, ist das Band, welches die Seele mit dem Körper verknüpft, ein äußeres, ein für das Wesen der Seele zufälliges; nach dem Idealismus gehören Seele und Leib wesentlich zusammen: die Seele existirt nicht und kann nicht existiren ohne Körper; der Körper, der organische Körper selbst ist in irgend einem Sinne ein Product ihrer Thätigkeit. (Dualismus — Monismus).

§ Ausdrücklich in dieser Beziehung nämlich besteht zwischen den verschiedenen idealistischen Theorien noch ein weiterer Unterschied. Der reine Idealismus, der Idealismus im engern Sinne, läugnet alles wirkliche Dasein der Körperwelt. Ihm ist alles Körperliche,

also auch der lebendige beseelte Leib, nur ein Schein, der sich nach innerer Nothwendigkeit und Gesetzmäßigkeit als Vorstellung, als Bild der Anschauung, im Seelenleben erzeugt. Der Idealismus im weitern Sinne dagegen, der Idealrealismus, wie man ihn auch zu nennen pflegt, erkennt das Dasein, die Wirklichkeit des Körperlichen zwar an, aber ihm ist auch dieses Körperliche etwas dem Seelenwesen Gleichartiges oder Verwandtes, etwas Ideelles, Geistiges, und eben auf Grund dieser Gleichartigkeit oder Verwandtschaft erwächst ihm der Begriff der innern Einheit oder wechselseitigen Immanenz der Seele und ihres lebendigen, organischen Leibes.

§ Diese idealrealistische Ansicht von der Natur des Seelenwesens ist überall die älteste, die dem unbefangenen Natursinne des Menschengeistes zunächstliegende, während alle andern Theorien, die materialistischen [und spinozistischen], realistischen und im engern Sinne idealistischen, erst aus künstlicher Reflexion entstanden sind. Wir finden sie daher ohne Ausnahme, wenn nicht als ausdrückliche Lehre, so doch als unwillkührliche feststehende Voraussetzung, auch in der religiösen Weltanschauung, welche unter allen Völkern der Weltgeschichte der Philosophie und aller wissenschaftlichen Bildung vorangeht.

§ Aber auch aus dem Gesichtspuncte der Wissenschaft betrachtet ist die idealrealistische Ansicht wenigstens insofern die älteste, als aus ihrer Mitte der erste Versuch hervorgegangen ist, die Seelenlehre als eine besondere Wissenschaft zu behandeln. Der Urheber dieses Versuchs ist Aristoteles, und an die Arbeiten dieses Denkers hat sich seit ihm durch zwei Jahrtausende hindurch Alles geknüpft, was von wissenschaftlicher Psychologie in diesem Zeitraume vorhanden oder neu aufgetaucht ist.

§ In der wissenschaftlichen Bildung der neuern Zeit ward die idealrealistische Ansicht eine Zeit lang zurückgedrängt durch Versuche, die Psychologie auf realistischem Boden wissenschaftlich festzustellen. Diese Versuche gingen hauptsächlich aus der Cartesischen, dann aus der Leibnitz-Wolffischen Schule, theilweise auch aus der Locke'schen hervor. Aber sie erstrecken sich auch bis in die jüngste Zeit herein, wo sie, wenigstens soviel die deutsche Wissenschaft betrifft, ihre vornehmlichste Stütze in dem Systeme Herbarts gewonnen haben.

Schriften von Herbart, Stiedenroth, Drobisch, Waitz, Volkmann; — Lotze. [Randbemerk. Weiße's.]

§ Dem gegenüber hat der psychologische Idealismus einen neuen Boden gewonnen in der Philosophie Kants und in den Systemen, die sich mit geschichtlicher Stetigkeit aus dieser Philosophie hervorentwickelt haben, den Systemen eines Fichte, Schelling Schleiermacher, Hegel u. A. Eine Zeit lang schien diese Entwickelung zum Idealismus im engern Sinne hinführen zu wollen, mehr und mehr aber hat sich im weitern Verlaufe der Idealrealismus als die ihr eigentlich gemäße Grundanschauung herausstellt, und dieser wird auch durch die neuere Entwickelung der Naturwissenschaft ungleich mehr als der reine Idealismus begünstigt.

Schriften von Hegel, Rosenkranz, Michelet, Erdmann; Schubert, Carus. [Randbemerk. Weiße's].

§ Diesem neu verjüngten Idealrealismus schließt sich auch unsre gegenwärtige Darstellung der Psychologie an, ohne jedoch an eines oder das andere der vorhandenen Systeme sich von vornherein festzubinden.

[Zettel von etwa 1863:] An die Stelle des Platonischen Begriffs der Seele als eines Wesens, welches in der Ideenwelt seine selbstständigen Wurzeln schlägt, tritt in der patristischen und mittelalterlichen Philosophie seit Augustinus der Begriff des Creatianismus. Beide psychologische Grundanschauungen, die Platonische und die creatianische, würden, wenn aus ihnen unmittelbar eine wissenschaftliche psychologische Theorie hervorgegangen wäre, leicht ein Analogon haben bieten können zu jener Theorie des Geistes, mit welcher ich jetzt die Seelenlehre zu beginnen für angemessen erachtet habe. Aber in beiden Theorien als solchen sind noch keine Prämissen gegeben für die Erforschung der sinnlichen Seelennatur. Darum mußte, mit Beiseitesetzung der platonischen Prämissen, Aristoteles dieselbe von vorn beginnen mit seiner empirisch-heuristischen Methode, und darum auch hat, neben dem Creatianismus, sich fortwährend der Traducianismus in Geltung erhalten, und mit ihm die psychologischen Grundbegriffe des Aristoteles*). Alle Anfänge und Versuche einer wissenschaftlichen Behandlung der Seelenlehre hängen bis zum 17. Jahrhundert herab an den letzteren, und auch der Creatianismus fand sich veranlaßt zu der Con-

---

*) Warum man die aristotelische und traducianische Theorie doch nicht Materialismus nennen darf? [Anm. Weiße's.]

cession, daß die Thierseele sich noch vollständig auf dem traducianischen Wege erklären lasse; nur für die vernünftige Menschenseele postulirte man den neuen Schöpfungsact und fand hiefür wiederum einen Anknüpfungspunct in dem Aristotelischen *θύραθεν*. — Der Anstoß zu einer wissenschaftlichen Behandlung der psychologischen Disciplin als solcher ausdrücklich vom spiritualistischen Standpunct [im engern Sinne] ist ausgegangen wesentlich erst von der Cartesischen Philosophie, von der Fixirung des Ichgedankens zu dem Begriffe einer substantia cogitans. Das Charakteristische solcher Fixirung bleibt sich gleich in dem Dualismus der Cartesischen Schule und in dem Monismus der Leibnitz-Wolffischen. Eben so gleich bleibt sich die Dürftigkeit der dabei zum Grund gelegten Begriffe von der Natur des Geistes, sehr abstechend gegen die Fülle der Platonischen, und ganz eben so gegen die Fülle der biblischen Anschauungen, die freilich dem Creatianismus nur im Hintergrund lagen, aber in keiner Weise von ihm wissenschaftlich ausgebeutet worden sind. — Durch die Wolffsche Philosophie*) ganz besonders, trotz des von ihr gemachten Versuches, eine empirische und eine rationale Psychologie zu unterscheiden, ist jene unwissenschaftliche Vermischung der Begriffe, in welche das Geistesleben, mit denen, in welche das sinnliche Leben zu fassen ist, verschuldet, an welcher die meisten Arbeiten über Psychologie noch bis auf den heutigen Tag leiden. — Die Philosophie der Locke'schen Schule geht überall vorwiegend von psychologischer Beobachtung aus. In Folge dessen vermischen sich ihr die besondern Probleme der Psychologie mit den allgemeinen philosophischen, und es kommt nur selten und nur in Werken von untergeordneter Bedeutung zum Versuche einer abgesonderten wissenschaftlichen Behandlung der Psychologie. Wir haben dort, wie auch mehrfach anderwärts in verschiedenen Perioden der Geschichte der Philosophie, eine für Psychologie sehr reichhaltige und wichtige Literatur, und doch nur wenig ausdrücklich dieser Wissenschaft gewidmete Werke. — Die Kant'sche Philosophie läßt vermöge ihres Standpuncts nur eine empirische Behandlung der Seelenlehre zu, die Möglichkeit einer rationalen oder speculativen Psychologie wird von ihr

*) Wolff: Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes (1710) — von des Menschen Thun und Lassen. Psych. empirica. Psych. rationalis. — Tetens: Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung. [Anm. Weiße's.]

ausdrücklich verläugnet. So nimmt denn auch Kant's übrigens sehr geistreiches Buch „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht", eines von Kant's spätesten, aber langjährig vorbereiteten Werken, einen nur empirischen Standpunct ein. Einige der psychologischen Werke von Anhängern Kant's, z. B. die von Chr. Weiß und von Fries, sind gefärbt durch andere Standpuncte, namentlich durch den Jacobi'schen*). — In der neuern deutsch-philosophischen Literatur tritt nun besonders hervor der Gegensatz, den man mit den Namen des psychologischen Idealismus und des psychologischen Realismus bezeichnen kann. Der erstere wird vertreten durch Philosophen, wie Schelling, Hegel, Schleiermacher, Krause und deren vielfach sich verzweigende Anhänger; der letztere vor Allem durch das Herbart'sche System, neuerdings, doch mit ungleich mehr idealistischen Elementen, auch durch Lotze. — Psychologischer Empirismus Beneke's. — Neuere französische Schule des Eklekticismus oder Spiritualismus, ausdrücklich ausgehend vom psychologischen Standpuncte, obgleich Elemente in sich aufnehmend, die über den Empirismus der Psychologie wesentlich hinausgehen. — Der Materialismus wird es von seinem Standpunct nie leicht unternehmen, eine Psychologie zu schreiben (Helvetius: de l'esprit).

Einer Durcharbeitung der Psychologie nach der Methode, die ich für die einzig richtige erkenne, hat in den neuern idealistischen Schulen bis jetzt die Nachwirkung entgegengestanden, welche auf das Verfahren dieser Schulen der ursprünglich pantheistische Grundgedanke des „Identitätsystems" übte. Noch immer trägt man selbst innerhalb eines so weit vorgerückten Theismus, wie der Schubert'sche und J. H. Fichte'sche, Scheu, dem Wesen Gottes in seiner Abgeschiedenheit von allem creatürlichen Dasein keck ins klare Angesicht zu schauen: wie viel mehr wird dies von Standpuncten wie die eines Schleiermacher, Carus 2c. gelten müssen, von dem Hegel'schen nicht zu reden? Es ist an sich ohne Zweifel löblich, daß man sich das Problem stellt, auch in der tiefsten Region des sinnlichen Lebens schon das Wirken des Geistes zu erkennen. Nur kann ich es nicht billigen, wenn man diese Aufgabe, sei es für die Philosophie überhaupt, oder für die Psychologie insbesondere, zu der ersten macht. Sie kann erst dann gelöst werden, wenn der Geist in seinem reinen Ansich erkannt ist theils

*) Fortlage (?). [Anm. Weiße's.]

durch Mittel des rein metaphysischen Denkens, theils durch Mittel einer Erfahrung, die sich ganz nur in den höhern Regionen des Geisteslebens hält. Enger, als man es meinen sollte, hängt die ächt wissenschaftliche Methode der Psychologie mit einer entschlossenen Negation der Welteweigkeit a parte ante zusammen*).

*) Vgl. hierzu die im Anhange verzeichneten psychologischen Recensionen Weiße's. Anm. d. H.

I. Der Begriff des Geistes.

Parallele der „Philosophischen Dogmatik" Weiße's: Bd. I. S. 437—555.

6. Das Wort Geist wird in der deutschen Sprache, wie die entsprechenden Wörter anderer Sprachen, in mannichfaltig nüancirter Bedeutung gebraucht. Wir verstehen darunter hier den Inbegriff derjenigen Eigenschaften, welche der menschlichen Seele im Unterschiede von der Thierseele eigenthümlich sind, sofern dieselben unter sich eine geschlossene Einheit bilden und auch mit der Möglichkeit selbstständiger Existenz gedacht werden können.

Lat. spiritus, griech. *πνεῦμα* (in der classischen Zeit mens, *νοῦς*; *πνεῦμα* ist erst im N. T. zu seiner umfassenden Bedeutung gelangt), hebr. רוּחַ bedeuten ursprünglich den Lufthauch. — Vorläufige Definition des Geistes: das, was nicht Körper ist, und doch ist. [Nachschrift von 1865].

7. Diese Eigenschaften hängen durchgehends und von Grund aus an einer bestimmten Thätigkeit, dem Denken. Darum muß die Entwickelung des Begriffs vom Geiste mit der Frage beginnen: Was ist Denken?

8. Auf diese Frage ist von Alters her folgende Antwort gegeben worden. Denken ist eine Thätigkeit, die auf sich selbst gerichtet ist (actio in se ipsum), sich selbst zu ihrem eigenen Gegenstande oder Objecte hat. Oder mit andern Worten: eine Thätigkeit, in deren Natur es liegt, sich als Subject und als Object ihrer selbst zu unterscheiden und doch in solcher Unterscheidung mit sich selbst Eins zu bleiben.

Das Denken ist Denken des Denkens, *νόησις νοήσεως*: Aristot. Es ist Sichselbstsetzen: Fichte. [Nachschr.]

9. Wir verdeutlichen uns den Begriff des Denkens, indem wir ihn in dem hier bezeichneten Sinne von andern Seelenthätig-

keiten unterscheiden. Auch dem sinnlichen Wahrnehmen und Anschauen, dem Vorstellen, schreiben wir die Beziehung auf eine Gegenständlichkeit zu. Aber wir fassen diese Gegenständlichkeit als eine ihm äußerliche, von dem Subject des Wahrnehmens, Vorstellens u. s. w. von vorn herein, auch ohne die ausdrückliche Thätigkeit einer Selbstunterscheidung, unterschiedene, kurz als eine ihm gegebene, während dagegen das Denken sich selbst seine Objecte schafft und auch die Objecte dieser andern Thätigkeiten nur in so fern zu den seinigen macht, als es, durch eine übergreifende Macht über deren Natur wir uns in der Folge näher zu verständigen haben werden, sich selbst in diese Thätigkeiten hineinlegt und dadurch dieselben sammt ihren Objecten zu einer inneren Gegenständlichkeit für sich selbst, m. a. W. zu Gedanken macht.

10. In dem Begriffe des Denkens liegt demnach, und ist von jeher als darin liegend erkannt worden, der Begriff einer gewissen Ursprünglichkeit und Voraussetzungslosigkeit, eines von sich selbst Anfangens. Wir bezeichnen diese Eigenschaft vorläufig mit den Ausdrücken: Selbstthätigkeit, Spontaneität, Freiheit; wobei wir uns jedoch eine nähere Erklärung vorbehalten über die mehrfach nüancirte Bedeutung dieser Worte (vergl. 30 f.).

11. In dem Begriffe des Denkens liegt ferner, wenn nicht die Nothwendigkeit, so doch die Möglichkeit einer ununterbrochen stetigen Agilität, einer stets fortschreitenden Zusammenfassung aller vorangehenden Gedanken in den nachfolgenden. Wie der Inhalt der solchergestalt in den nachfolgenden enthalten bleibenden vorangehenden Gedanken dasjenige bildet, was wir Wissen nennen: so bezeichnen wir dem entsprechend diese Zusammenfassung und die aus ihr hervorgehende Einheit des gegenständlichen Wissens mit dem in deutscher Sprache ausdrücklich dazu ausgeprägten, obwohl gleichfalls in mannichfach nüancirter Bedeutung angewandten Namen des Bewußtseins.

12. Das Bewußtsein ist, eben so wie das Denken, aus dem es hervorgeht, eine durchgehende, unentbehrliche Grundeigenschaft des Geistes. Nur ein Wesen, in welchem eine derartige Stetigkeit des Denkens, eine derartig ununterbrochene Beziehung der Denkthätigkeit auf sich selbst oder Rückkehr in sich selbst stattfindet, wie der Begriff des Bewußtseins sie bezeichnet, — nur ein solches

Wesen ist Geist. Wiefern indeß durch das Wort Bewußtsein zunächst die gegenständliche Einheit des Gedankeninhaltes bezeichnet wird, eine derartige Einheit aber, freilich nur annähernd oder wie in schwachem Abbilde, durch leiblich-organische Vermittelung auch schon in der sinnlichen Thätigkeit statt findet, so pflegt man jene geistige Einheit der bewußten Zusammenfassung alles wirklichen und alles möglichen Denkinhalts in dem Einen Gedanken des denkenden Subjectes noch ausdrücklicher mit dem Namen des Selbstbewußtseins zu bezeichnen.

13. Wesentlich das Selbstbewußtsein als solches, wesentlich die im Selbstbewußtsein zusammengefaßte innere Einheit der Gedankenwelt eines geistigen Wesens, bildet in diesem Wesen und für dasselbe den Inhalt des Ichgedankens. Jedes solche Wesen ist daher nur durch sein Denken und nur in seinem Denken ein Ich, und ohne Denken, ohne ein durch Denkthätigkeit sich erzeugendes Bewußtsein giebt es wohl zwar lebendige Individuen, sinnlich empfindende Seelenwesen, aber in denselben keine Ichheit, keine sich selbst gewahr werdende und von ihrer Außenwelt unterscheidende Persönlichkeit.

[Dictat von 1865:] Ist es hiernach der Ichgedanke, wodurch die Seele sich selbst als ein in sich einiges, untheilbares Wesen von der in ihr enthaltenen Mannichfaltigkeit ihrer Gedanken und überhaupt ihrer Zustände und Thätigkeiten unterscheidet: so folgt daraus jedoch nicht, daß das Object dieses Gedankens, das, was der Ichgedanke als das Eine, sich selbst Gleiche gewahr wird, noch in irgend einer andern Weise, als eben nur durch das sich überall selbst gleiche, sich überall auf sich beziehende, und die Mannichfaltigkeit seines Inhalts in die Einheit eines Gedankens zusammenfassende Denken, eine für sich bestehende Einheit bildet. Vielmehr, das Object, oder genauer das Subject-Object des Ichgedankens, das Ich als solches, so wie es sich in unserm Selbstbewußtsein darstellt, ist nichts anders, als eben nur die durch Denken, durch die alle ihre Gedanken, sammt den sonst in der Seele etwa vorgefundenen Zuständen und Thätigkeiten, einheitlich zusammenfassende Denkthätigkeit, erzeugte, stets neu erzeugte, neu sich selbst erzeugende oder hervorrufende Einheit des Seelenlebens.

§ Das Wort Ich, seinem eigentlichen Sinne, seiner wahren Bedeutung nach, bezeichnet also nicht sowohl ein von der Thätigkeit als solcher unterschiedenes Dasein, nicht sowohl die Seele als Ding, als Substanz, als vielmehr nur eine Thätigkeit, eine perennirende, unabläſſige, kurz eine Lebensthätigkeit oder schlechthin ein Leben. Es bezeichnet ferner eine reine, rein geistige Thätigkeit, im Unterschiede von allen sinnlichen, d. h. durch körperliche, durch leibliche Zustände oder Thätigkeiten bedingten Seelenthätigkeiten.

[Dictat von 1861:] Der Gedanke, welchen die Sprache durch Pronomen und Zeitwort der ersten Person ausdrückt, dieser Gedanke ist nämlich nicht, wie er gemeinhin, wie er namentlich von den meisten Vertretern der realistischen Psychologie dafür genommen wird, die unmittelbare Wahrnehmung der Substanz, der vermeintlichen einfachen, substantiellen Einheit des Seelenwesens. Diese irrige Annahme widerlegt sich durch die Thatsache, daß in allen Wesen unsers Erfahrungskreises, welche überhaupt als dazu befähigt erscheinen, die Ausbildung des Selbstbewußtseins überall erst eintritt in Folge vorangehender ganzer Reihen von Empfindungen, Vorstellungen und sinnlichen Wahrnehmungen, von innern Zuständen und innern Thätigkeiten, durch ein in der Weise des reflectirenden Bewußtseins erfolgendes Zusammenfassen der Denkprocesse; daß dagegen im ganzen Bereiche unserer Erfahrungen kein beseeltes Wesen sogleich mit einem fertigen, ausgebildeten Selbstbewußtsein ins Dasein tritt.

[Dictat von 1854:] Bewußtsein ist, wie schon die Zusammensetzung des Wortes besagt, ein Sein, welches auf einem Wissen beruht oder im Besitze eines Wissens besteht. Wissen aber ist seinem allgemeinen Wesen nach nichts anders als Denken; es ist ein als zeitliche Thätigkeit vorübergegangenes, aber, vermöge der zeitbeherrschenden Macht der Vernunft [vgl. unten die Zusätze zu §. 118], nicht verschwundenes, sondern in einer nachfolgenden Denkthätigkeit aufgehobenes und aufbewahrtes, zur Ruhe gekommenes, oder, nach genauerer metaphysischer Ausdrucksweise, ein aus der Actualität (Wirklichkeit) in die Potentialität (Möglichkeit) zurückgetretenes Denken. Der Ausdruck Bewußtsein sagt also in Wahrheit nichts anders, als daß jener innere Seelenspiegel, den man nicht selten auch ausdrücklich den Spiegel des Bewußtseins nennen hört, aus den Gedanken selbst gebildet wird,

nachdem dieselben zwar als zeitliche Thätigkeiten vorübergegangen sind, aber ihren Inhalt gleichsam in einen inneren Gedankenbehälter abgesetzt haben, in welchem sie jenes eigenthümliche, nicht unmittelbar, nur in seinen Wirkungen zur Erscheinung kommende Dasein fortführen, welches wir eben mit dem Namen des Wissens bezeichnen.

Conscientia, συνείδησις sind nie zu einem so abstract metaphysisch fixirten Sinne gekommen, wie unser deutsches „Bewußtsein". Am nächsten kommt der Gebrauch von συνείδησις im neuen Testament. [Nachschr.]

14. Selbstbewußtsein und Weltbewußtsein, Ich und Nichtich, der Doppelgedanke des eigenen in einer Welt von Gedanken bestehenden Daseins und eines fremden oder äußeren, in dieser inneren Welt sich abspiegelnden Daseins: das ist in alle Wege die Grundbedingung, die Grundform alles geistigen Daseins und Lebens. Wie aber kommt das Denken, das denkende Ich zu dieser Unterscheidung einer Außenwelt von seiner Innenwelt? Wie kommt es dazu, den Inhalt der Gedanken, die es in sich selbst vorfindet, aus sich selbst erzeugt hat, zugleich als ein Aeußeres, von ihm unabhängig Bestehendes sich gegenüberzustellen?

15. Auf diese Frage liegt, so viel wenigstens den menschlichen Geist betrifft, die erste, aber nicht die vollständige, vollständig genügende Antwort in dem oben (9) erwähnten Gegebensein sinnlicher Anschauungen und Vorstellungen, deren Inhalt das Denken zwar, in Kraft seiner Verbindung mit einem sinnlichen Seelenleben, sich aneignet und zu Gedanken, welche dann das Object eines weiteren Denkens werden, verarbeitet, aber nicht sich seiner als eines selbsterzeugten, sondern eben nur als eines ihm gegebenen bewußt wird. Aber so, wie es diesen Inhalt durch seine Selbstthätigkeit sich angeeignet hat, bildet derselbe doch einen Bestandtheil seiner selbst, eine innere, nicht eine äußere Gegenständlichkeit, und die weitere Frage bleibt zur Zeit noch unbeantwortet, wie das Denken, das denkende Ich dazu kommt, solchen Inhalt, auch nachdem es ihn mit seinem eigenen Dasein in Eins gesetzt hat, nichts destoweniger sich als ein ihm fremdes, äußerliches Dasein gegenüberzustellen.

16. Es ist also klar, wie es, um die so gestellte Frage wissenschaftlich beantworten zu können, noch eines weiteren Eindringens

in das Wesen, in die Natur des Denkens bedarf. Wir bedienen uns, um den Begriff solches Wesens, solcher Natur vorläufig zu fixiren, eines Wortes, welches die Sprache, unsere deutsche Sprache, wie andere Sprachen entsprechende Worte, eigens dazu geschaffen hat, um diese Kraft, dieses Vermögen des Denkens zum Erfassen eines Seins, welches zugleich sein eigenes und nicht sein eigenes ist, damit zu bezeichnen: des Wortes Vernunft.

17. Das Denken, so sagten wir oben (10), ist voraussetzungslos; es fängt von sich selbst an und macht sich selbst zu seinem eigenen Gegenstande. Aber dieser Satz leidet eine nothwendige Beschränkung durch den Umstand, daß das Denken zwar nicht etwas Aeußeres, eine äußere Gegenständlichkeit, wohl aber sich selbst, seine eigene Natur, sein eigenes Wesen, also eben die Vernunft, zu seiner Voraussetzung hat. In diesem seinem Wesen, in der Vernunft, liegt aber, zwar nicht unmittelbar die Wirklichkeit, wohl aber die Möglichkeit eines Seins, eines Daseins überhaupt, nicht blos des zeitlich vorübergehenden Daseins der Gedanken, in welchen das Denken sich bethätigt, als möglicher Gegenständlichkeit des Denkens.

18. Der Vernunft, und somit dem Geiste als solchem, pflegt allgemein, im Unterschiede von dem blos sinnlichen Seelenvermögen, eine ihr inwohnende Unendlichkeit zugeschrieben zu werden. Der Begriff dieser Unendlichkeit gewinnt eine positive Bedeutung durch die Einsicht, wie an der reinen und unbedingten Daseinsmöglichkeit die Vernunft ein in Wahrheit unendliches Object hat, welches zwar nicht bei den ersten subjectiven Anfängen des Denkens dem Bewußtsein gegenwärtig sein kann, da ja erst aus diesen Anfängen das Bewußtsein hervorgeht, welches aber für sie durch reines, von dem Inhalte der sinnlichen Erfahrung unabhängiges Denken allmählig zum Bewußtsein gebracht wird.

19. Dieses solchergestalt der Vernunft inwohnende Unendliche der reinen Daseinsmöglichkeit trägt in der Philosophie, die sich mit ihm zu beschäftigen hat (vergl. 1), den Namen der Idee, der Idee schlechthin, der reinen Vernunftidee, oder auch des Absoluten der reinen Vernunft. Obwohl nach Außen schlechthin unbegrenzt, dergestalt unbegrenzt, daß es in Wahrheit vielmehr gar kein Außen für sie giebt, ist jedoch diese Daseinsmöglichkeit nach Innen

durchaus begrenzt, in unendlicher Weise durch sich selbst begrenzt. Oder mit andern Worten, sie selbst ist nichts anders, als eine Unendlichkeit innerer, der Vernunft vollständig dursichtiger und erkennbarer, eben weil ihr inwohnender, Grenzen des Möglichen, welche für alles wirkliche Dasein ohne Ausnahme die Bedeutung innerer, schlechthin nothwendiger oder absoluter Formen und Gesetze gewinnen.

20. Die Vernunft kann demzufolge auch bezeichnet werden als das Vermögen der Erkenntniß dieser inneren, absoluten Formen und Gesetze alles Daseins. In der älteren Philosophie finden wir diese Formen und Gesetze, die selbst unbedingten Bedingungen aller Möglichkeiten, auch bezeichnet als reine Vernunftwahrheiten, ewige und nothwendige Wahrheiten, oder auch schlechthin als reinen Vernunftinhalt (νοητά, res intelligibiles). Der Begriff der Vernunft als solcher aber wird mit Recht gesetzt in den Besitz dieser Wahrheiten, d. h. in das Vermögen ihres Bewußtseins, ihres Erkennens, und damit des Erkennens überhaupt. Denn wie alles Dasein des Wirklichen an diesen Wahrheiten selbst, so hängt alle Erkenntniß des Wirklichen an der, in der Vernunft zwar nicht von vorn herein als Wirklichkeit, wohl aber als Möglichkeit enthaltenen Erkenntniß dieser Wahrheiten.

21. Die hier bezeichnete Eigenschaft der Vernunft, die Inwohnung der ewigen und nothwendigen Wahrheiten als absoluter Bedingungen alles und jedes wirklichen Daseins: sie und nichts anders ist es, woraus sich für die Vernunft (vergl. 15) die Fähigkeit herschreibt, das in den Wahrnehmungen und Vorstellungen der Sinnlichkeit (auf eine im Nachfolgenden weiter zu erklärende Weise) sich abbildende Dasein als ein selbstständiges, von dem Gedanken, der es denkt, unabhängiges zu denken, oder sich seiner als eines solchen bewußt zu werden. Die Vernunft, wiefern sie, auf Grund solches Urbesitzes, dessen Inhalt damit auch seinerseits zum Bewußtsein gebracht wird, solches Denken vollzieht, solches Bewußtsein der Außenwelt, gegenüber dem gleichzeitig in ihr hervortretenden Selbstbewußtsein ihrer Innenwelt, in sich ausbildet, trägt den Namen des Verstandes.

[Dictat von 1861:] Die Vernunft, die allgemeine menschliche Vernunft in dem hier bezeichneten Sinne, ist Verstand, sofern sie

als perennirende Denk- oder Reflexionsthätigkeit die flüssigen, in stetem Entstehen und Vergehen begriffenen Vorstellungen des sinnlichen Seelenlebens zum Stehen bringt, sie wechselseitig von einander unterscheidet, sie in ihre einfachen Bestandtheile auseinanderlegt, und aus diesen Theilvorstellungen die allgemeinen oder abstracten Begriffe bildet, welche dann, unter einander verbunden oder zu einander in Beziehung gesetzt, nach Gesetzen der allgemeinen oder objectiven Weltvernunft, gleichsam den Hintergrund oder das allgemeine Gerüst des Weltbewußtseins ausmachen, worauf dann die im Selbstbewußtsein jedes Einzelnen immer neu, durch Verarbeitung des immer neu zuströmenden sinnlichen Inhalts hervorgehenden Einzelbegriffe (Anschauungen) aufgetragen werden.

Eine sprachliche Unterscheidung zwischen Verstand und Vernunft findet sich in den meisten gebildeten Sprachen. Das griechische *λόγος* bezeichnet dem *νοῦς* gegenüber meist den Verstand; so auch *φρόνησις*. Eigentlicher Kunstausdruck für den Verstand ist bei den griechischen Philosophen *διάνοια*, welcher dann *νοῦς* für Vernunft gegenübergestellt wird. Bei den lateinischen Kirchenvätern und in der Sprache des Mittelalters ist ratio der Verstand, die Vernunft intellectus, was sich seit Cartesius und besonders in der Wolff'schen Schule gerade umgekehrt hat. Im Englischen reason, Vernunft, understanding Verstand. [Nachschr. 1854]. — Analog gebildet unserm „Verstand" ist das griechische *ἐπιστήμη*, *ἐπίστασθαι*, doch nur für Wissen, Wissenschaft gebraucht. [Nachschr. 1861]. — Die oben bemerkte Fixirung scheint das Wort *διάνοια* durch Platon erhalten zu haben. — Vernunft ist das ruhende Vermögen, Verstand die thätige Auswirkung desselben. — [Nachschr. 1865].

22. Für den Verstand als solchen gewinnen hienach die in der Vernunft enthaltenen Urformen und Urgesetze des Daseins zugleich die Bedeutung von Denkformen und Denkgesetzen. Durch die, erst unbewußte und unwillkührliche, dann allmählig auch ihrerseits ins Bewußtsein tretende Anwendung dieser Gesetze in den Denkoperationen des Begreifens, Urtheilens und Schließens erzeugt sich für den Verstand in stetem Fortschritt dieser seiner Thätigkeit ein Wissen (11), eine Erkenntniß zugleich seiner selbst und der Außenwelt, und über beiden ein Wissen, eine Erkenntniß des Inhalts der reinen Vernunft, der unendlichen und unbedingten Daseinsmöglichkeit.

[Dictat von 1865:] Der Name des Verstandes leidet auch auf dasjenige Denken Anwendung, wodurch der vernünftige Geist sich jene

seine ursprünglich in ihm selbst ruhende Gegenständlichkeit, die Begriffe der reinen Vernunft, die Idee oder das Absolute der reinen Vernunft, und mittelst dieser Begriffe den in ihnen begründeten Zusammenhang der wirklichen Welt zum Bewußtsein bringt: auf das philosophische oder speculative Denken. Es giebt also neben dem gemeinen Menschenverstande auch einen philosophischen oder metaphysischen Verstand als ausdrückliche Actualität der Vernunft, die nur durch ihn zu dem gesammten Umfange der Thätigkeit kommt, die in ihrem Vermögen liegt.

[Dictat von 1854:] Im Weltbewußtsein ist für jede vernünftige Seele zugleich mit dem Begriffe einer körperlichen Außenwelt auch der Begriff von Seelen anderer lebendiger Wesen enthalten, und der Inhalt dieses Begriffs bildet mit dem Inhalte jenes ersteren einen gemeinschaftlichen Gegensatz gegen den Inhalt des Selbstbewußtseins. Beruht nun schon der Begriff der körperlichen Außenwelt, wie so eben gezeigt, auf einer logischen Denkvermittelung, so wird das Entsprechende in erhöhetem Maße von dem Begriffe der Seelenwelt außer uns gelten; denn derselbe ist seinerseits durch jenen vermittelt, da es für die Vernunft überhaupt kein anderes Außer als den Raum und das Dasein im Raume giebt. Noch weiter steigert sich der Proceß dieser Vermittelung da, wo die Zustände und Thätigkeiten vernünftiger Seelen, so wie es der Begriff der Vernunft verlangt, die ja eben in dem Vermögen der Selbstvergegenständlichung besteht, gegenseitig einander gegenständlich werden, oder für die Erscheinung gegenseitig für einander heraustreten.

23. Den Besitz solches Wissens, den nicht in gleicher Weise, wie der noch nicht zum Bewußtsein gebrachte Urbesitz der reinen Vernunftwahrheiten, ursprünglichen, sondern durch Verstandesthätigkeit erworbenen Besitz eines nicht mehr blos möglichen, sondern eben durch Denken verwirklichten Denkinhaltes, oder genauer die Kraft, das Vermögen solches Besitzes bezeichnen wir, als wesentliche und durchgehende Vernunfteigenschaft, mit dem Namen des Gedächtnisses. Im Gedächtnisse ruht oder schläft gleichsam alles erworbene Wissen als ein Aufgehobenes, Aufbewahrtes, eben so wie in der Vernunft als solcher, welche in dieser Beziehung auch schon hin und wieder mit dem Namen des Gedächtnisses bezeichnet wor-

den ist (memoria principalis: Augustinus), der reine Vernunftinhalt, und es bedarf einer immer erneuten Verstandesthätigkeit, um das solchergestalt Aufbewahrte, zugleich mit dem stets neu und neu Erworbenen, zu ausdrücklichem Bewußtsein zu bringen.

24. Wir sind im Obigen (15) von der Voraussetzung ausgegangen, daß der menschliche Geist zu dem Bewußtsein eines Denkinhaltes, welcher als äußerlich wirklicher über die bloße Daseinsmöglichkeit und über das eigene subjective Dasein des Geistes hinausgeht, nur gelangt durch seine Verbindung mit einem sinnlichen Seelenleben, durch die Empfindungen, die Wahrnehmungen und Vorstellungen dieses Seelenlebens. Zugleich aber ward darauf hingewiesen, wie dieser Inhalt durch Selbstthätigkeit des Denkens zu einem Besitz, zu einem Eigenthum des Geistes wird, wie er, durch Anwendung der Denkformen und Denkgesetze auf ihn, sofern dieselben, als Formen und Gesetze des Seins, nothwendig zugleich seine eigenen sind, in die innere Welt, in die Gedankenwelt des Geistes übergeht.

25. In dieser inneren Welt waltet der Geist als Verstand, mit der ihm eigenen Selbstthätigkeit oder Freiheit der Gedankenproduction. Nur mittelst solcher Selbstthätigkeit fügen die Anschauungen, die Vorstellungen der Sinnlichkeit sich in einen stetigen Zusammenhang ein, welcher, als einheitliches Bild einer wirklichen Welt, der Vernunftidee (19) entspricht, gleichsam aufgetragen als dessen Erfüllung auf das leere, aber einheitlich in sich geschlossene Vorbild einer möglichen Welt, welches von vorn herein, dem Bewußtsein annoch unaufgeschlossen, im Hintergrunde aller Vernunftthätigkeit ruht. Die Thätigkeit aber, welche solchergestalt schaltet und waltet mit dem Inhalte der Sinnlichkeit und ihn zum Behuf eines gegenständlichen Bewußtseins, eines gegenständlichen Erkennens, in die der Vernunftwahrheit entsprechenden Formen eingießt, diese Thätigkeit bezeichnen wir mit dem Namen der Einbildungskraft.

[Dictat von 1861:] Wenn die Einbildungskraft auf der einen Seite ihre Antriebe vom Denken erhält und der Richtung des Denkens folgt, so wirkt sie doch zugleich nach der andern als eine besondere, eigenthümliche Macht, und giebt durch den unbewußten, unwill-

kührlichen Zug ihrer Productivität dem Denken seine Richtung. Hierin besteht, was man die Association der Vorstellungen nennt, sofern dieselbe nämlich nicht das Werk der logischen Verstandesthätigkeit ist.

Das Wort „unwillkührlich" bedeutet hier dieselbe Spontaneität, wie das Wort „willkührlich" in Bezug auf körperliche Bewegungen. [Randbemerkung Weiße's.] — Die Einbildungskraft steht in der Mitte zwischen Vernunft und Sinnlichkeit: sie ist das Vermögen der Wiedererzeugung des Sinnlichen im Gebiete des Vernünftigen. Baco nennt sie deshalb einen Janus bifrons. [Nachschr. 1854.]

26. Eine solche Selbstthätigkeit des Geistes in Bezug auf den von der Sinnlichkeit empfangenen Inhalt ist nicht denkbar ohne einen erweiterten Begriff von dem Vermögen des Geistes zu selbstthätiger Gedankenproduction. Der Geist, um solchergestalt die Anschauungen, die Vorstellungen der Sinnlichkeit seiner Gedankenwelt aneignen zu können, muß sie, oder muß ein seiner inneren Natur nach ihnen Entsprechendes, auch selbstständig in sich und aus sich hervorbringen können. Mit Recht gilt demzufolge die Einbildungskraft an und für sich selbst, so wie sie dem Geiste unmittelbar, dem Geiste als solchem angehört, als ein selbstthätig producirendes, selbstthätig gestaltendes und formendes Vermögen, wenn gleich sie erfahrungsmäßig im menschlichen Geiste den Stoff ihres Bildens und Gestaltens zunächst von der Sinnlichkeit empfängt.

[Nschr. 1854:] In allen Perioden der Geschichte der Philosophie begegnen wir einer dualistischen Unterscheidung zwischen körperlicher und geistiger Substanz, bei welcher die sinnliche Seele mit jener, die vernünftige mit dieser identificirt wird. Diese Ansicht erkennt in der Vernunft als solcher schon die Gesammtheit des Geistigen, den Geist schlechthin (Platon, Cartesius). Gott ist dann in diesem Sinne reiner Geist und in gleichem Sinne werden andere reine Geister außer ihm angenommen. Dies ist psychologischer Rationalismus, womit auch der theologische Rationalismus zusammenfällt, welcher unter Anderem daraus die Lehre ableitet, daß der Mensch schon von Natur durch die Vernunft als solche gut sei oder wenigstens in ihr das Mittel habe, gut zu sein (Kant). Dem entgegen erkennen wir in der Trias des Denkens, Einbildens und Wollens, oder der Vernunft,

der Phantasie und des Willens, erst den Vollbegriff des Geistes, wie wir in derselben Trias die wahre Grundlage und den wahren Kern der Dreieinigkeitslehre erblicken, welche auch nachweislich keine andere geschichtliche Grundlage hat als eben diese [vgl. insbesondere Weiße's Philos. Dogmat. I, S. 413 ff.]. Hiernach hat die Psychologie an dieser Stelle die Grundthemata für drei andere Wissenschaften zu geben: für die Logik, für die Aesthetik und für die Ethik, welche letztere zugleich die Religionsphilosophie nach ihrer subjectiven Seite in sich schließt.

[Rdb. W's 1854:] Die mangelnde Anerkennung des ästhetischen Princips in der vorkantischen Philosophie hängt an dem Umstande, daß in der dogmatischen Fassung des Vernunftabsoluten dieses Princip vorausgenommen war. Durch den kritischen Gegensatz gegen jenen Dogmatismus und Absolutismus, durch die formale Fassung der Idee des Absoluten, wurde erst der Gedanke einer spontanen Productivität der Erscheinung des Absoluten ermöglicht, und zugleich das Bedürfniß eines solchen Gedankens erweckt, um durch ihn die Realität des Absoluten der freien That, des praktisch Absoluten, zu vermitteln.

27. Thätigkeit der Einbildungskraft ist nicht denkbar ohne eine fortwährend wechselnde, von der reinen Wesenheit des Denkens unterschiedene Zuständlichkeit des Geistes. Wir bezeichnen solche Zuständlichkeit mit dem allgemeinen Namen der Empfindung. Selbstverständlich erkennen wir auch in ihr ein Erzeugniß geistiger Selbstthätigkeit, nicht anders wie in den Anschauungen und Vorstellungen, welche stets die Mannichfaltigkeit eines Empfindungsinhalts in sich schließen. Wir erkennen mittelbar oder unmittelbar die Empfindung für ein solches Erzeugniß, gleichviel ob der menschliche Geist die besondere und einzelne Empfindung von der Sinnlichkeit empfangen, oder frei schaffend nur aus sich selbst sie durch seine Einbildungskraft erzeugt hat.

28. Der Geist, wiefern er in der hier bezeichneten Weise eine innere Welt, eine Welt von Anschauungen und Vorstellungen in sich trägt, deren gemeinsames Element, sofern sie der Innerlichkeit (Subjectivität) des Geistes angehören, die Empfindung ist, und durch die Selbstthätigkeit seiner Einbildungskraft und seines Ver-

standes solche Welt stets neu in sich erzeugt, kann in deutscher Sprache mit dem Namen des Gemüthes bezeichnet werden. Daß dieser Innenwelt des Gemüthes (intelligentia im Unterschiede von intellectus) im Großen und Ganzen, aber nicht in allen Besonderheiten, eine Außenwelt entspricht: das ist für den menschlichen Geist eine Voraussetzung, auf welche der wissenschaftliche, durch die in der Vernunft enthaltenen Denk- und Daseinsgesetze geleitete Verstand (21) hingewiesen wird durch die, wenn auch nur relative, Abhängigkeit seiner Vernunftthätigkeit von seiner Sinnlichkeit. Aber Nichts hindert uns, die Möglichkeit auch eines Geistes zu denken, für welchen keine solche Abhängigkeit statt findet. Von einem solchen werden wir also, bis auf Weiteres, anzunehmen haben, daß für ihn nur eine Innenwelt, aber keine Außenwelt existirt.

[Dictat von 1865:] In einem reinen Geiste, einem Geiste ohne Sinnlichkeit, werden wir uns die Einbildungskraft, deren Stellung im Menschengeiste der Sinnlichkeit gegenüber nur eine reproductive ist, als productiv, unmittelbar zeugend oder schaffend denken müssen; was für den menschlichen Geist die Bilder der Außenwelt sind, die ihm durch die Sinnlichkeit zugeführt werden, das Entsprechende wird für den reinen Geist eine Bilderwelt sein, welche unmittelbar in ihm ausgewirkt wird durch schöpferische Einbildungskraft.

§ Solche Bilderwelt wird in einem reinen Geiste selbstverständlich nicht in gleicher Weise als ein durch äußere Einwirkung erzeugtes Abbild einer Außenwelt gelten können, wie die sinnliche Bilderwelt im Menschengeiste. Aber allerdings werden wir auch in Bezug auf sie uns eine entsprechende logische Verarbeitung denken können, wie diejenige, durch welche der menschliche Verstand aus Bildern der Sinnlichkeit den Begriff, die Erkenntniß einer Außenwelt erzeugt. Aber der Bedeutung jenes Absoluten der reinen Vernunft entsprechend, welches ebenso sehr zum Wesen des reinen Geistes, wie zum Wesen des menschlichen Geistes gehört, wird auch das Ergebniß jener Verarbeitung der innerlich erzeugten Bilderwelt dort nur die Bedeutung haben können, Urbild, Vorbild, Vorbild einer möglichen Welt zu sein (Platonische Ideen).

§ In dieser Thätigkeit der Erzeugung einer innern Welt durch Einbildungskraft findet, und zwar als auch seinerseits noch zum Begriffe des Geistes gehörig, denkbar auch in einem reinen Geiste, ferner noch ein Begriff seine Stelle, den man gemeinhin, aber mit Unrecht, nur der sinnlichen Seite des Seelenlebens zuzuschreiben pflegt: der Begriff des Gefühls. Mit dem Namen des Gefühls bezeichnen wir nämlich die innern Zustände des Seelenlebens, die Empfindungen der Seele, sofern sie unter dem Gegensatz von Wohl und Wehe, von Lust und Schmerz, von Freude und Leid stehen.

An die Eigenschaften der Vernunft Gottes muß eine wahre Dogmatik die Eigenschaften des Gefühles und der Phantasie in Gott, die göttliche Seligkeit, anschließen, durch welche die Formen der Vernunft erst mit einem Inhalte erfüllt werden: Zeugungsthätigkeit Gottes, innergöttliches Universum [vgl. Philos. Dogmat. I, S. 610 ff.]. Gott als gänzlich raum- und zeitlos zu denken, ist ein Mißverstand der Schuldogmatik: Raum und Zeit sind auch Formen des innergöttlichen Universums, nicht nur des außergöttlichen. — Auch hierin ist der menschliche Geist das Ebenbild des göttlichen: wie durch die Vernunft, so ist er mit Gott verbunden auch im Gefühle, in der Bildkraft; daher die Ahndung des Ewigen im ästhetischen Empfinden. In der Creatur jedoch sind Einbildungskraft und Gefühl die Vorstufen der Erkenntniß, in Gott und in begriffgemäßer Folge ist die Vernunft das Prius der Phantasie. [Nachschr. 1854.]

§ In diesem Sinne auch von rein geistigen Gefühlen zu sprechen, rein geistige Gefühle, Wohlgefühle sowohl als auch Wehegefühle an und für sich als etwas Mögliches, in dem Menschen aber als etwas Wirkliches anzuerkennen und gelten zu lassen, dazu berechtigt, dazu nöthigt uns der thatsächliche Umstand, daß wir im menschlichen Geiste die innerliche productive Thätigkeit der Einbildungskraft durchgängig begleitet finden von Gefühlen, Gefühlen von Lust und Unlust, und daß diese Gefühle keineswegs überall den sinnlichen gleichartig sind, welche sich an das erste Empfangen der Eindrücke knüpfen, die dann von der Imagination weiter verarbeitet werden; desgleichen auch der weitere Umstand, daß die Gefühle um so stärker und mächtiger sind, je stärker und intensiver einerseits bei den Lustgefühlen die Thätigkeit ist, die von solchen Gefühlen begleitet wird, anderseits bei den Unlustgefühlen die Hemmung, welche der freien Thätigkeit des Geistes entgegensteht.

Eine für den Zusammenhang des menschlichen Gefühlsvermögens mit der Phantasie entscheidende Thatsache ist das Unvermögen des menschlichen Gedächtnisses, Gefühle als solche zu behalten, wenn sie nicht objectiv ver-

mittelt sind durch Vorstellungen. Im thierischen Erinnerungsvermögen ist gerade umgekehrt das Gefühl des Schmerzes und der Lust der Kitt, welcher auch sonst heterogene Vorstellungen zusammenhält.

[Zettel von etwa 1855—60.]

§ Unlustgefühle pflegt man, sofern sie dem sinnlichen Seelenleben angehören, auf ein Leiden, Lustgefühle vorzugsweise auf eine Thätigkeit der Seele zurückzuführen. Dieser Unterschied leidet nicht sofort auf rein geistige Wohl- und Wehegefühle Anwendung. Denn in einem reinen Geiste, wenn wir uns einen solchen denken als abgetrennt von aller Sinnlichkeit, ist Alles Thätigkeit. Ein Leiden, eine Passivität, entsteht im Geiste nur erst durch seine Verbindung mit der Sinnlichkeit; und nur in Folge dieser Verbindung wird im menschlichen Geiste die Phantasie, die Imagination oder Einbildungskraft, zu einer Kraft der Erzeugung ebenso von Wohlgefühlen, wie von Wehgefühlen. Nur im creatürlichen Geiste gewinnt daher auch diese Kraft den Charakter eines Strebens ausschließlich nach Wohlgefühlen, den Charakter, welchen wir mit dem Namen des Triebs bezeichnen. Die Thätigkeit des Triebs ist ihrer Natur nach überall eine teleologische, d. h. eine durch einen, wenn auch zunächst unbewußten Zweck bestimmte, und zwar durch den positiven Zweck des Wohls, den negativen der Beseitigung alles Wehes.

29. Solche Innenwelt schließt sich für das Bewußtsein des Geistes, kraft der schlechthin ursprünglichen und ewigen Einheit der Vernunftidee (19), zu welcher sie sich in alle Wege wie Wirklichkeit zur Möglichkeit verhält, auch ihrerseits zusammen in einen einheitlichen Gedanken. Dieser lebendige, aus allen besondern Gedanken stets neu sich erzeugende Gedanke, die concrete, von dem lebendigen Inhalte der Gemüthswelt erfüllte Einheit des Selbstbewußtseins, wird in ihm zu einer Macht, welche über die stets neu sich erzeugenden Gedanken übergreift und sie aus sich heraus bestimmt. Als solche Macht trägt diese Einheit den Namen des Willens.

[Dictat von 1865:] So wenig wie ohne actuales Denken ein Bewußtsein, ein Ich, ebenso wenig existirt ohne actuales Wollen ein Wille; und wie im Willen stets ein Bewußtsein, so liegt im Wollen stets ein Denken, und mit dem Denken zugleich ein Fühlen und Vorstellen, kurz eine imaginative und, so viel den menschlichen und überhaupt den creatürlichen Willen betrifft, eine Triebthätigkeit. Die

imaginative und die Triebthätigkeit wird eben durch ihre Verbindung mit dem Denken und, kraft des Denkens, mit dem Bewußtsein zu einer Willensthätigkeit, und der Wille ist nichts anders als das wollende Ich, also nicht das leere oder allgemeine, sondern das mit einem bestimmten Inhalte von Vorstellungen und Gefühlen erfüllte Ich, sofern in demselben das Denken dergestalt in Eins gesetzt ist mit den imaginativen und den Triebthätigkeiten, daß eben aus dieser Einheit eine mit Bewußtsein nach einem bestimmten Ziele oder Zwecke gerichtete einheitliche Gesammtthätigkeit hervorgeht.

30. Dem Willen in diesem Sinne, oder dem Geiste, wiefern er, kraft der Einheit seines in der Vernunft als solcher begründeten Selbstbewußtseins, und kraft der Selbstthätigkeit seiner im Elemente der Empfindung wirkenden Einbildungskraft, Wille ist, ihm kommt, im engeren und eigentlichen Sinne dieses Wortes, F r e i h e i t zu. Wir bezeichnen nämlich, nach einem allgemein geltenden Wortgebrauche, der in der Natur der Sache seinen guten Grund hat, wir bezeichnen mit diesem Ausdrucke nicht, oder nur etwa nebenbei, jedwede Selbstthätigkeit oder Spontaneität des Denkens überhaupt. Noch weniger bezeichnen wir damit auch jedwede andere Selbstthätigkeit, dafern eine solche, wie wir bis auf Weiteres wenigstens als möglich anzunehmen nicht umhin können, auch außerhalb des Denkens, des denkenden Geistes statt finden sollte. Wir bezeichnen vielmehr damit im engern und eigentlichen Sinne nur eine solche Selbstthätigkeit, welche mit dem Bewußtsein der verschiedenen Möglichkeiten ihres Wirkens (zunächst des innern Thuns der Gedankenproduction) verbunden ist, und in d i e s e m Sinne, aus d i e s e m Bewußtsein heraus sich selbst bestimmt.

[Anfang einer besonderen Bearbeitung der Freiheitslehre, die nicht weiter fortgesetzt worden, von etwa 1862—64.]

Der Begriff der Willensfreiheit, in dem Sinne verstanden, welchen überall der natürliche Menschenverstand daran knüpft, schließt in sich die Vorstellung einer Möglichkeit verschiedener, annoch unwirklicher Daseinsbestimmungen, und die Vorstellung einer Kraft, welche zwischen diesen Bestimmungen eine Entscheidung trifft, nur einen Theil derselben, mit Ausschluß eines andern Theiles, zur Verwirklichung bringt.

§ Diese doppelte Vorstellung, die Vorstellung der Möglichkeit als einer Mehrheit von annoch unwirklichen Daseinsbestimmungen, und die Vorstellung der Kraft als einer einheitlichen Wesenheit, welche jener unwirklichen Mehrheit als Wirklichkeit gegenübersteht und einem Theile der in sie eingeschlossenen Bestimmungen ihre Wirklichkeit mittheilt: sie beide werden von wissenschaftlicher Speculation in Frage gestellt, und es bedarf einer eindringenden Kritik derselben, wenn die Wahrheit des Begriffs der Willensfreiheit festgestellt, wenn über die Grenze seiner wissenschaftlichen Geltung entschieden werden soll.

§ Der Begriff der Möglichkeit, so geläufig er, wie schon bemerkt, dem natürlichen Menschenverstande ist, wird von einem Theile der Philosophen als unhaltbar bekämpft um des Widerspruchs willen, der, wie man finden will, in ihm enthalten ist. Das Mögliche, so sagt man, wird von denen, welche die Wahrheit dieses Begriffs anerkennen, in einem Athem zugleich als ein Seiendes und als ein Nichtseiendes bezeichnet: als ein Seiendes, wiefern das Unmögliche als Nichtseiendes von ihm ausgeschlossen wird, als ein Nichtseiendes, wiefern es dem Wirklichen als dem eigentlich und in Wahrheit Seienden entgegengestellt wird.

§ Ungefähr derselbe Einwand wird von nicht Wenigen auch gegen den Begriff der Kraft erhoben. Ja er kann, bei einer näher eingehenden Zergliederung dieses Begriffs, noch in gesteigertem Maße gegen denselben erhoben werden. Denn es findet sich bei solcher Zergliederung, daß derselbe Widerspruch, der in dem Begriffe der Möglichkeit einfach, in dem Begriffe der Kraft doppelt vorhanden ist. Auch die Kraft als solche ist eine Möglichkeit, auch in ihr sind jene unterschiedenen Daseinsbestimmungen, deren eine oder die andere durch die Kraft verwirklicht werden soll, eben als mögliche gesetzt. Auch sie wird daher, nach der Seite dieses ihres Inhalts, als ein zugleich Seiendes und Nichtseiendes vorgestellt. Aber eben diesem zugleich Seienden und Nichtseienden, in dieser seiner Mittelstellung zwischen Sein und Nichtsein Unwirklichen, wird nichts destoweniger zugleich das eigentliche Sein, die Wirklichkeit zugeschrieben; es gilt dem nur Möglichen gegenüber als ein Wirkliches, obgleich der Inhalt seines Begriffs überall nur aus Möglichkeiten zusammengesetzt ist.

§ Ein Versuch, diese Widersprüche zu lösen, könnte etwa in folgender Weise unternommen werden. Das, was wir möglich nennen,

hat allerdings in den Wesen, denen wir Willensfreiheit zuschreiben, ein Sein, eine Wirklichkeit, aber eine nur innerliche. Es ist, aber es ist nur als Gedanke, nur als Vorstellung dieser Wesen. Eine äußere Wirklichkeit gewinnt ein Theil dieses nur innerlich Wirklichen allerdings durch das freie Wesen selbst, aber nicht durch eine vermeintliche Kraft desselben, die Möglichkeit in Wirklichkeit umzusetzen, sondern durch das natürliche Verhalten dieses Wesens zu andern Wesen, wiefern dasselbe unter gegebenen Umständen eine Uebertragung der innern Daseinsbestimmungen des einen Wesens auf andere Wesen mit sich bringt.

§ So, sage ich, kann man es versuchen, mit Umgehung der die vorhin bemerkten Widersprüche in sich bergenden Begriffe von Möglichkeit und Kraft die Erscheinungen zu erklären, welche in der Vorstellung der Willensfreiheit enthalten sind, und so hat man es versucht. Allein die Ohnmacht eines jeden derartigen Versuches giebt sich dem weiter Forschenden alsbald dadurch zu erkennen, daß mit ihm keineswegs alle die Phänomene erklärt sind, die sich in jener Vorstellung zusammenfinden. Was ist damit erklärt, wenn der Vorstellung des Möglichen, durch die Kraft der Willensfreiheit zu Verwirklichenden ein inneres Dasein, eine Wirklichkeit als Object des Denkens, des Bewußtseins zugeschrieben wird? Hat nicht ein solches Dasein, eine solche Wirklichkeit auch jede falsche und trügerische Vorstellung, jeder Irrthum? Und ist man nicht genöthigt, eben als eine falsche, irrthümliche Vorstellung, als einen Scheinbegriff jene Vorstellung des Könnens, der Möglichkeit auch des Anderen, zu bezeichnen, welche sich, im Bewußtsein eines Jeden, der sich Willensfreiheit zuschreibt, an jedwede Bethätigung dieser Willensfreiheit, an jedwede Verwirklichung des in jenem Bewußtsein als möglich Vorgestellten knüpft?

§ Die Vorstellungen von Kraft und Möglichkeit, welche der Begriff der Willensfreiheit im Bewußtsein des natürlichen Menschenverstandes mit sich führt, sie sollen, so will man uns überreden, lediglich auf Schein beruhen. Was aber ist Schein? Ist er ein Seiendes, oder ist er ein Nichtseiendes? Wer will von dem nur Scheinenden sagen: es ist, da ja eben der Begriff des Scheines auf einem Gegensatze der Wahrheit des Seins beruht; und wer will von ihm sagen: es ist nicht, da ja ein Jeder, der irgend Etwas für Schein erklärt, das Anderen als Wahrheit gilt, eben damit das Sein dieses

Scheines behauptet. — Genau dieselbe Einwendung, die Jene gegen die Vorstellung von Möglichkeit und Kraft erhoben, trifft auch die Vorstellung, welche von ihnen selbst, um jener sich zu entledigen, herbeigezogen wird.

§ Irgendwie also, sei es als Schein, sei es als Wahrheit, werden wir in dem Sein, welches der Begriff der Willensfreiheit ausdrücken soll, ein Nichtsein als enthalten denken müssen, ein seiendes Nichtsein oder ein nichtseiendes Sein. Man wird uns von keiner Seite die Befugniß verweigern, dieses zwischen Sein und Nichtsein Schwebende vorläufig als eine in die Wirklichkeit des Freien eingeschlossene Möglichkeit zu bezeichnen, sofern wir die Erklärung beifügen, damit fürerst nur, im Anschluß an die hergebrachten Vorstellungen von der Willensfreiheit, ein Wort ausgesprochen zu haben, über dessen Sinn und Bedeutung eben erst die nachfolgende Betrachtung uns verständigen soll.

§ Und so wird man denn ein Präjudiz gegen die Unbefangenheit dieser Betrachtung auch nicht darin finden, wenn wir als die Form, unter welcher solche Möglichkeit in dem Willensfreien enthalten ist, die Form des Denkens, des Bewußtseins bezeichnen. Frei, willensfrei ist von allen Wesen nur das denkende, das seiner selbst bewußte, wiefern in dem Denken, in dem Bewußtsein solches Wesens ein gegenständlicher Inhalt gesetzt ist eben nur als ein möglicher, das heißt für uns im Gegenwärtigen, als ein eben nur im Denken, im Bewußtsein seiender, außerdem aber nichtseiender, der jedoch eben von dem freien Willen seine Verwirklichung, ein Sein auch außerhalb des Denkens, des Bewußtseins, erwartet.

§ Die hier aufgestellte Bezeichnung der Willensfreiheit drückt, ausdrücklich in der angegebenen Bestimmtheit, eine Thatsache aus, die jeder Denkende in seinem Bewußtsein findet; der Deutung, der Erklärung dieser Thatsache wird durch solche Bezeichnung noch in keiner Weise vorgegriffen. Nur eine solche Deutung ist und bleibt von vorn herein ausgeschlossen, welche, auf Grund der vorausgesetzten Unvereinbarkeit von Sein und Nichtsein in einer und derselben Begriffsbestimmung, dem Begriffe der Möglichkeit alle und jede Geltung abspricht; denn sie steht mit dem Bewußtsein der Thatsache als solcher im Widerspruch; durch sie wird eben das, was gedeutet, was erklärt werden soll, in seinem Thatbestande verläugnet.

§ Das Mögliche, sagten wir, so wie dessen Begriff die Voraussetzung der Willensfreiheit bildet, ist ein nur im Bewußtsein Seiendes, außerhalb des Bewußtseins Nichtseiendes. Damit wäre jedoch, wollten wir hiebei stehen bleiben, der Thatbestand des Freiheitsbewußtseins nur unvollständig ausgedrückt. Denn ein Seiendes im Bewußtsein ist auch das schlechthin Unwahre, das Falsche, welches wir durch Irrthum als ein Wahres denken; da aber kann von einer Verwirklichung durch den Willen, wenigstens von jener unmittelbaren, die im Begriffe der Willensfreiheit gemeint ist, nicht die Rede sein. Es ist also hinzuzufügen, daß das Mögliche, um zum Object einer freien Verwirklichung zu werden, auch im Bewußtsein als ein Mögliches gesetzt, ausdrücklich von dem Wirklichen, wozu es erst werden soll, unterschieden werden muß.

Spinoza: der Stein, wenn er denken könnte, würde die Bewegung seines Falls für eine freiwillige halten; Leibnitz: so der Magnet seine Bewegung nach Norden. Dies ist die deterministische Ansicht, welche die innere Nöthigung der Natur Freiheit nennen will. Dagegen Hegel: der denkende Magnet würde sich der unendlichen Möglichkeit von Bewegungen bewußt sein und die Richtung nach Norden als Zwang empfinden. — Man unterscheidet einen empirischen und einen rationalen Determinismus. Jener identificirt Natur und Willen, Trieb und Freiheit unter dem Einen Begriffe der Natur und des Triebs; der letztere (Leibnitz, Spinoza) schreibt der Vernunft als solcher eine innerliche Bestimmtheit zu, durch welche sie in ihren Aeußerungen in entsprechender Weise bestimmt ist, wie die sinnlichen Wesen durch Triebe. Bei Herbart bleibt es zweifelhaft, ob er den empirischen oder den rationalen Deterministen zuzuzählen ist. [Nachschr. 1854.]

31. In dem Bewußtsein, dem vernünftigen Bewußtsein, welches solchergestalt die überall nothwendige Grundlage und Voraussetzung des Willens, des freien Willens bildet, in ihm liegt von vorn herein, kraft der innern Nothwendigkeit des Wesens der Vernunft die Möglichkeit, die an und für sich unbedingte und unendliche Möglichkeit eines Daseins auch außerhalb des Ich, auch außerhalb des seiner selbst sich bewußten Geistes, dieselbe Möglichkeit, die wir oben (19) mit dem Namen der Vernunftidee bezeichnet haben. Für den Begriff des Willens erwächst hieraus nach innerer Nothwendigkeit auch seinerseits eine Beziehung auf dieses äußere Dasein. Solche Beziehung aber wird sich, bei der durchgehenden Bestimmung des Geistes zu freier Selbstthätigkeit bethätigen in einer Herrschaft

des Willens über die Daseinsmöglichkeit als solche, in einem Vermögen der Wirksamkeit nach Außen, eben auf das im Bewußtsein als möglich oder beziehungsweise als bereits verwirklicht gesetzte Dasein.

32. Der menschliche Geist, dessen Dasein, dessen Existenz von vorn herein schon auf dem Dasein, auf der Existenz einer Außenwelt beruht, er ist, wie in Bezug auf das Bewußtsein, auf die Erkenntniß dieser Außenwelt, so auch in Bezug auf seine Wirksamkeit, seine Willensthätigkeit in dieser Welt, in alle Wege angewiesen auf die Organe eines sinnlichen Seelenlebens. Das aber darf uns nicht hindern, dem Geiste als solchem, dem Geiste an und für sich, in seiner Qualität als freier Wille, ein übergreifendes, ein schöpferisches Vermögen zuzuschreiben in Bezug auf Setzung und Verwirklichung einer Außenwelt. Vielmehr, wie ohne das Vermögen selbstthätiger Erzeugung einer aus Empfindungen und Vorstellungen bestehenden Innenwelt Bewußtsein und Erkenntniß der Außenwelt (26), ganz eben so wäre in Bezug auf die dem menschlichen Geiste gegenüberstehende Außenwelt jede Willensthätigkeit desselben undenkbar ohne die dem Geiste als solchem inwohnende Kraft unmittelbaren, selbstthätigen Schaffens. Denn auch seine eigene Sinnlichkeit ist ja für ihn ein Aeußeres, worauf er unmittelbar muß wirken können, um auf die auch der Sinnlichkeit gegenüberstehende Außenwelt mittelbar wirken zu können.

33. Von dem durch diese Erwägungen gewonnenen Standpuncte erscheint uns demzufolge die dem Geiste in Kraft seiner Vernunft gegenständlich inwohnende unendliche und unbedingte Daseinsmöglichkeit (17 f.) als zugleich ein Vermögen der Verwirklichung solcher Möglichkeit. Sie erscheint uns als ein actives und productives Vermögen zunächst der innerlichen Verwirklichung durch Einbildungskraft, sodann aber auch einer äußerlichen durch freie Willensthätigkeit. Dem gegenüber erscheint alles geistige Empfangen oder Erleiden als bedingt, als so zu sagen nur die Kehrseite eines innerlich lebendigen Thuns und Schaffens. — Erst mit dieser Einsicht gewinnt für uns der Begriff des Geistes den innern Abschluß, ohne welchen uns das Wesen des menschlichen Geistes und mit ihm auch das Wesen der sinnlichen Seele, dieses nächsten Ob-

jectes sowohl seiner Bewußtseins- als auch seiner Willensthätigkeit, unverständlich bleiben würde.

34. Wie in der Vernunft (18), so liegt auch in Einbildungskraft und Willen eine innere Unendlichkeit. Oder m. a. W., der Geist ist an und für sich, seinem allgemeinen Wesen nach, in seiner Freiheit (30), in seinem freien Wirkungsvermögen, wie nach Innen, so auch nach Außen, das schlechthin Unendliche und Unbegrenzte. Aber wie diese Unendlichkeit, schon als einfache Daseinsmöglichkeit betrachtet (19), doch nicht ohne innere Grenzen ist, so gilt das Entsprechende nothwendig auch von der Unendlichkeit, von der unendlichen Freiheit des Willens. Obgleich in sich unendlich, ist der Wille in seiner Bethätigung, in seiner freien Wirksamkeit doch an innere Schranken gebunden, und nur aus dem Vorhandensein dieser innern Schranken im Begriffe des Geistes überhaupt erklärt sich auch für den menschlichen Geist die Möglichkeit seines Gebundenseins an ein sinnliches Seelenleben, seines Bedingtseins durch ein solches Leben.

35. Wesentlich auf den Begriff dieser innern Schranken, dieser innern Grenzen führt sich, nicht blos für den Begriff des menschlichen Geistes, sondern des Geistes überhaupt, die allgemeine und nothwendige Form seiner Willensthätigkeit zurück und mit ihr seines Daseins, seiner Bethätigung im Allgemeinen. Denn alles Dasein, alle Bethätigung und Erscheinung des Geistes ist enthalten in seiner freien Willensthätigkeit. Die Form aber der freien Willensthätigkeit ist die Form der Zwecksetzung, der Zweckbeziehung. (Immanente Teleologie des Geistes, und mit dem Geiste alles Daseins überhaupt).

36. Zweck ist für den Geist jeder seinem eigenen inneren Wesen, seinem Selbst entquillende Bestimmungsgrund seiner Thätigkeit, seiner freien Willensthätigkeit. Solcher Bestimmungsgrund aber kann, der allgemeinen Natur und Wesenheit des Geistes zufolge, nur liegen in einem stofflichen Element, welches der Geist in seinem Bewußtsein vorfindet als ein durch seinen Willen weiter Bestimmbares (28 f.). Der Begriff der Zweckmäßigkeit als nothwendiger Form der Bethätigung des Geistes hat also zunächst die Bedeutung, daß in aller freien Willensthätigkeit eine Wechselseitigkeit stattfindet von Bestimmtwerden und Bestimmen. Der Wille ist bestimmt in seiner Thätigkeit

durch den Inhalt der Gemüthswelt (28). Aber er selbst wirkt frei bestimmend auf diesen Inhalt zurück, indem er in der Erzeugung der Empfindungen und Vorstellungen, welche diesen Inhalt bilden, der Einbildungskraft ihre Richtung giebt und sie nach einem Ziele hinlenkt, welches sich im Bewußtsein als eine Möglichkeit vorgebildet findet.

37. Um nun die Macht erklärbar, um sie mit der Freiheit des Willens vereinbar zu finden, welche die Vorstellung eines in der Einbildungskraft lebendigen Zieles seiner Thätigkeit über den Willen übt, müssen wir nach einer Eigenschaft des Gemüthsinhalts umherblicken, welche im Begriffe der Empfindung, dieses allgemeinen subjectiven Lebenselementes für solchen Inhalt (27), zwar schon als eine dem Bewußtsein erkennbare Möglichkeit enthalten ist, die aber, durch ihre einheitliche Natur der Natur des Willens verwandt, erst von der freien Willensthätigkeit ihre Verwirklichung erwartet, auch diese zunächst im eigenen, innern Elemente des Gemüthlebens, dann aber auch die der eigenthümlichen Natur des Willens (31) entsprechende äußere Verwirklichung.

38. Wir bezeichnen diese Eigenschaft mit dem Namen des Wohles. Die Empfindung aber, wiefern in ihr eben nur die Möglichkeit des Wohles zugleich mit der Möglichkeit seines Gegentheiles, des Wehes, oder genauer, wiefern beide Gegensätze, das Wohl und das Wehe, nur, in Gestalt von Lust- und Unlust- oder Schmerzempfindungen, als vorübergehende und wechselnde Zustände, also in unvollkommener Wirklichkeit, enthalten sind, bezeichnen wir mit dem Namen des Gefühles. Als eine in der Natur des Geistes begründete Nothwendigkeit aber dürfen wir es aussprechen, daß das Wohl, als einheitliche, durch sein Gegentheil ungetrübte Grundbestimmung, kurz als oberster, höchster Zweck alles Geisteslebens, nur durch eine einheitlich auf seine Verwirklichung mittelst einer ihr entsprechenden Gedankenproduction gerichtete Willensthätigkeit verwirklicht werden kann.

39. Das Wohl erscheint hienach als nothwendiger Zweck aller freien Willensthätigkeit; die Freiheit des Willens, unendlich wie sie ihrer Natur nach ist, hat an den Gefühlen des Wohles und des Wehes, an der Nothwendigkeit, sich aus dem Materiale dieser Gefühle und der damit verbundenen Vorstellungen die Zwecke

ihres Wollens zu bilden, ihre unübersteigliche, in der Natur des Geistes als solchen und mit ihm alles wirklichen Daseins begründete Schranke. Dabei jedoch liegt eben in der Freiheit des Willens ein Moment, welches den Geist über diese Schranke erhebt, indem es ihn in Stand setzt, dem Begriffe des Wohles und damit den Zwecken seines Wollens eine von Grund aus veränderte Bedeutung zu geben.

[Dictat von 1863/64:] Hieraus folgt, daß der Gegensatz, der mögliche Gegensatz, zwischen Trieb und Willen nicht wird gehen können gegen die Bejahung des Wohles überhaupt, gegen die Verneinung des Wehes überhaupt, die in dem Begriffe des Triebes und des Strebens, das vom Triebe ausgeht, enthalten ist; es kann nur gehen gegen die Bejahung einer bestimmten Lust, gegen die Verneinung einer bestimmten Unlust, welche enthalten ist in einer oder der andern bestimmten Triebesrichtung. Diese Bejahung kann allerdings durch den Willen in eine Verneinung, diese Verneinung in eine Bejahung umgewandelt werden.

40. Solches Moment nämlich ist kein anderes, als die in der Vernunftidee als solcher, diesem Urbesitzthum des denkenden, seiner selbst bewußten Geistes, begründete unendliche Möglichkeit eines Daseins, eines für den Geist gegenständlichen Daseins auch außerhalb der Unmittelbarkeit seines subjectiven Lebens (17). In diese Möglichkeit ist selbstverständlich von vorn herein auch das Empfindungs- und Gefühlsleben eingeschlossen, sammt dem darin enthaltenen Gegensatze des Wohles und des Wehes. Nicht minder ist darin auch das Dasein des freien Willens eingeschlossen, und dies zwar in sofern, als, auf Grund eines solchergestalt objectiv verwirklichten Empfindungslebens, der Wille eben so wohl wie das Empfindungsleben zwar nicht außerhalb eines Geisteslebens überhaupt existiren kann, wohl aber außerhalb der Subjectivität des einzelnen oder besonderen Geistes, der sich in seinem Selbstbewußtsein, in seinem selbstbewußten Willen, zu einer geistigen Individualität oder Persönlichkeit, gegenüber einer sei es wirklichen oder möglichen Außenwelt zusammenfaßt.

[Dictat von 1865:] In dem Begriffe einer möglichen Welt, die in der Vernunft als solche enthalten und demzufolge auch von vorn-

herein das Object des Willens (für den Urwillen das alleinige Object) ist, liegt zugleich mit der Möglichkeit einer Mehrheit denkender und wollender Wesen, einer Vielheit von Seelen und von Geistern, ausdrücklich auch für den Gegensatz der Gefühle und die Erlebnisse des Wohles und des Wehes die Möglichkeit einer Ablösung von dem Subjecte des Selbstbewußtseins, von dem zunächst dabei betheiligten Ich, die Möglichkeit einer Verselbstständigung jener Zustände zu Gefühlszuständen nicht des strebenden Subjects nur für sich, sondern mit ihm zugleich auch andrer, gleichartiger Subjecte.

41. Hieraus folgt nach dem, was oben (31 f.) über die in jener unendlichen Daseinsmöglichkeit gleichfalls von vorn herein enthaltene Möglichkeit einer selbstthätig schöpferischen Wirksamkeit des freien Willens nach Außen bemerkt ward, von selbst und ohne Weiteres der Begriff der Möglichkeit einer zwecksetzenden Willensthätigkeit, welche die Gefühlszustände des Wohles in dieser verselbstständigten, von der Subjectivität des Geistes abgelösten Gestalt zu ihrem Inhalt hat. Der Begriff des Wohles verwandelt sich, wenn er in diesen höheren Zusammenhang eintritt, in den Begriff des Guten, der Begriff des Wehes in den Begriff des Bösen.

[Vergl. Philos. Dogmatik II, 391 ff.]

42. Sonach also liegt im Begriffe des Geistes, kraft seiner Willensfreiheit, neben der Nothwendigkeit einer Zweckbestimmung durch den Begriff des Wohles überhaupt, zwar nicht die Nothwendigkeit, wohl aber die Möglichkeit einer solchen Zwecksetzung, welche an der Stelle des subjectiven Wohles den zur Objectivität gesteigerten Begriff des Guten sowohl zu ihrem Ausgangspuncte, als auch zu ihrem Ziele hat. Das Böse kann so wenig, wie das Wehe, an und für sich ein Zweck der Willensthätigkeit sein, aber der Wille als solcher nimmt den Charakter des Bösen an, wenn er in Kraft seiner Selbstthätigkeit, die jedoch eben hiermit das wahre Freiheitsziel verfehlt, statt des objectiv Guten das subjective Wohl oder die Lust sich zum Zwecke setzt.

[Dictat von 1863/64:] Aus allem Obigen erhellt, daß der gute Wille, wenn er auch nicht — eben in Folge der auf die Spontaneität der hinter ihm liegenden geistigen Natur sich begründenden und aus ihr hervorgehenden Freiheit nicht — als etwas zum Be-

griff der Freiheit nothwendig Gehöriges betrachtet werden kann, doch vorzugsweise dem Begriffe des Geistes, des reinen Geistes, entsprechen wird. Denn ausdrücklich im Wesen des Geistes liegt jenes Vermögen der Vergegenständlichung, der Verallgemeinerung des Subjectiven und des Besonderen, worauf, wie wir gesehen haben, der Begriff des Guten beruht. Auch wird nur dem guten Willen im höchsten und vollständigen Sinne Freiheit zugeschrieben werden können, darum weil nur er im Einklang mit der allgemeinen Natur der Dinge sich seine Zwecke setzt, und daher nicht, wie der schlechte und der böse, durch den Widerspruch mit dieser Natur in der Ausführung dieser Zwecke gehindert wird.

[Dictat von 1865:] Aus Obigem ergiebt sich ferner für den Willen die Möglichkeit einer Wahl zwischen verschiedenen Arten oder Gestalten des Guten zum Behufe ihrer Bejahung oder Verwirklichung, zwischen verschiedenen Arten oder Gestalten des Uebels zum Behufe ihrer Verneinung. Alle diese Möglichkeiten sammt den ihnen entsprechenden Gegensätzen sind eingeschlossen in das Attribut der Freiheit, so wie dasselbe mit Recht als ein vom Begriffe des Willens unabtrennliches gefaßt wird.

43. Durch die hier bezeichnete Verselbstständigung der Willenszwecke, an welcher für den menschlichen Geist alle Aufgaben und Probleme der Sittlichkeit hängen, wird dieser Geist mit seiner freien Willensthätigkeit in Gegensatz gestellt zu den Kräften und Thätigkeiten der unabhängig von ihm bestehenden Außenwelt, der er durch seine Sinnlichkeit verbunden ist. Es erwächst für ihn hieraus der Gegensatz von *Zwecken* und *Mitteln* seiner Thätigkeit. Etwas Entsprechendes aber werden wir auch in einem reinen, nach Außen sich rein schöpferisch verhaltenden Geiste vorauszusetzen haben, sofern nämlich die auch diesem Geiste inwohnenden Schranken der Möglichkeit einer unmittelbaren Verwirklichung seiner Zwecke ihre Grenze setzen.

[Vergl. hierzu und zu dem Folgenden „Philos. Dogmat." I, S. 564—610. 635—669.]

44. Hat solchergestalt für den allgemeinen, metaphysischen Begriff des Geistes die *Idee des Guten* zunächst nur die Bedeutung einer Möglichkeit, einer in die selbstbewußte Freiheit seines Willens eingeschlossenen Möglichkeit: so gewinnt sie dagegen durch

die Thatsache der Weltschöpfung, gewinnt sie insbesondere auch für den menschlichen Geist zugleich die Bedeutung einer durch sein eigenes, des menschlichen Geistes, Dasein erwiesenen thatsächlichen Macht und Wirklichkeit. Denn das Dasein eines von Voraussetzungen und äußern Daseinsbedingungen abhängigen Geistes, wie der menschliche, ist in letzter Instanz nur erklärbar aus dem auf die Wirklichkeit des objectiv Guten gerichteten Willen, aus dem freien Liebewillen in einem Geiste höherer Art, der sich eben zum Behufe der Verwirklichung dieses seines absoluten Zweckes zur Schöpfung einer Welt von Geistern entschließt. Selbstverständlich aber gilt es von diesen Geistern, daß sie diesem Zwecke ihres Daseins nur in sofern entsprechen, als sie durch freie Willensthätigkeit an der Verwirklichung solches Zweckes selbstthätig sich betheiligen.

45. Wie die Idee des Guten, auf ganz entsprechende Weise bilden auch die nach innerer Nothwendigkeit alles Geisteslebens in der Idee des Guten enthaltenen Ideen des Wahren und des Schönen für den creatürlichen Geist zugleich, als unabhängig von ihm verwirklichte und wirkende Mächte, eine wesentliche Bedingung und Voraussetzung seines Daseins, und, als ein innerhalb seiner eigenen Daseinssphäre durch ihn selbst zu Verwirklichendes, wesentlich in seiner Natur begründete Aufgaben seiner freien Willensthätigkeit. Unter Idee des Wahren nämlich, oder Wahrheit schlechthin, verstehen wir hier die durch die spontanen Thätigkeiten des Verstandes und der Einbildungskraft im Bewußtsein des Geistes sich abbildende Vernunftidee sammt der in allen ihren Theilen dieser Idee entsprechenden Lebenswirklichkeit. Unter Idee des Schönen aber, oder Schönheit schlechthin, verstehen wir das Gute, wiefern es in die Welterscheinung eintritt, das heißt, wiefern es, durch Thätigkeit des freien Liebewillens zu einem gegenständlichen Dasein für das im Elemente des Gemüthes durch selbstthätige Vermittelung der Einbildungskraft schauende und vorstellende Bewußtsein ausgeprägt, dem Gemüthe zu einem Quell des Wohles oder der Seligkeit wird.

46. Die hier bezeichnete Ideendreiheit des Wahren, des Schönen und des Guten entspricht, als vollständige, in sich einheitliche Verwirklichung sämmtlicher, in der Vernunftidee, oder m. a. W. im

Begriffe des geistigen Daseins und des Daseins überhaupt enthaltenen und umschlossenen Möglichkeiten, jener Dreiheit oder Dreieinigkeit der im Begriffe des Geistes enthaltenen Grundkräfte oder Grundwesenheiten, Vernunft, Gemüth und Wille, die in ihrer organischen Vereinigung und Durchdringung das in sich selbst einige und untheilbare, von sich selbst anfangende und in unabläßigem Kreislaufe seiner Thätigkeiten stets in sich zurückkehrende Wesen des Geistes ausmachen.

[Dictat von 1865:] Den rein und streng philosophischen Wissenschaften bleibt es vorbehalten, auf Grund der bisher dargelegten Begriffe über das Wesen des Geistes, die aber zu diesem Behufe auch ihrerseits noch eines weitern wissenschaftlichen Unterbaus bedürfen, den Beweis zu führen, daß, sofern es sich von einem reinen Geiste handelt, von einem Geiste ohne jene Attribute der Sinnlichkeit, welche von der Psychologie im Nachfolgenden zu erörtern sein werden, nur Ein solcher Geist existirt, nur Einer als Grund und Anfang aller Dinge existiren kann, und daß die Annahme eines solchen Geistes, ausdrücklich mit dem Attribute des Guten für seinen Willen, eine unumgängliche Voraussetzung ist, um das Dasein einer Welt, einer Körperwelt und auf Grund dieser einer Seelenwelt, zu erklären. [Vgl. Philos. Dogmat. I, S. 303 ff.] — Keines jener drei Grundvermögen oder drei Grundwesenheiten des Geistes besteht ohne das andere; sie bilden im Verein, ausdrücklich mit einander und durch einander und in ihrem Verhältniß zu einander gedacht und erkannt, den Begriff der Persönlichkeit des Geistes. — Eben diese Einheit ist durch die Güte des schöpferischen Liebewillens auch für die Geschöpfe der absolute und höchste Schöpfungszweck. Was in solcher Einheit der Persönlichkeit für den Willen die Güte, das ist für die Vernunft die Wahrheit und für das Gemüth die Schönheit, d. h. die perennirende innere Productivität, in welcher das Gemüth eine dauernde, ununterbrochen sich steigernde Lust, Freude und Beseligung findet.

II. Der Begriff des sinnlichen Seelenlebens.

Parallele der „Philosophischen Dogmatik“ Weiße's: Bd. II. S. 3—35. 52—204.

47. In dem Begriffe des Geistes, des Geistes als Vernunftwesens, liegt, als Gegenstand für sein Bewußtsein und für die Thätigkeit des auf Verwirklichung des Möglichen gerichteten Willens, die Möglichkeit, die unendliche Möglichkeit des Seins, des Daseins überhaupt (17). Mit diesem Satze verbindet sich nach innerer Nothwendigkeit sogleich auch der umgekehrte, daß alles mögliche sowohl, wie auch alles wirkliche Dasein von der Natur des Geistes sein muß, eben weil seiner Möglichkeit nach von vorn herein im Wesen des Geistes enthalten, seiner Verwirklichung nach aber von der Natur des Geistes abhängig.

48. Auch das sinnliche Seelenleben also, mit welchem sich der menschliche Geist verbunden und in Eins gesetzt findet, auch dieses Seelenleben, obwohl für sich selbst nicht Geist, wird, gleichviel ob in oder außer dieser Verbindung, nur aus der Natur des Geistes zu erkennen und zu verstehen sein (mens notior corpore). Denn auch das sinnliche Seelenleben beruht auf Voraussetzungen einer M ö g l i c h k e i t, die von vorn herein, ohne Weiteres, in dem Geiste enthalten ist, und seine Verwirklichung hängt an einer Thätigkeit des Geistes, deren Natur in ihre Erzeugnisse eingeht und sich in ihnen zur Erscheinung bringt.

49. Der Geist, als Herr über die in seinem Bewußtsein enthaltene Daseinsmöglichkeit, bethätigt sich in der Verwirklichung dieser Möglichkeit. Solche Bethätigung ist für ihn nicht von vorn herein eine Nothwendigkeit, wohl aber, in Kraft der Freiheit seines Willens, selbst eine Möglichkeit. Sie kann, auch in dem allgemeinen, dem Urgeiste, nur erfolgen innerhalb der Schranken, welche von vorn herein in dem Begriffe der unendlichen Möglichkeit des Daseins liegen (19), und sie wird, w e n n sie erfolgt, zunächst ein Dasein begründen, in welchem sich der einheitliche Inbegriff dieser Schranken als eine dem Geiste als ein Nichtgeistiges gegenüberstehende, aber ihrerseits die unendliche Möglichkeit eines geistigen, durch freie, schöpferische Thätigkeit des Geistes zu verwirklichenden Daseins in sich schließende Wesenheit darstellt.

50. Solches für sich nichtgeistige, durch freie Thätigkeit des Geistes hervorgerufene und seinerseits jede weitere Verwirklichung des Geistes durch den Geist bedingende Dasein ist die Materie, die materielle oder körperliche Substanz. An ihr hängt, wie die Möglichkeit jedes andern, dem Geiste äußerlich, sei es als Nichtgeistiges oder selbst als Geist, gegenüberstehenden Daseins, so auch die Möglichkeit eines sinnlichen Seelendaseins, eines sinnlichen Seelenlebens.

Seit Albrecht von Haller (18. Jahrh.) heißt die empirische Wissenschaft vom leiblichen Leben Physiologie. Werke von Treviranus (Biologie), Burdach, Joh. Müller, Carus. [Nachschr. 1863/64.]

51. Wie die Materie ein erstes, so bezeichnet das sinnliche Seelenleben ein zweites Stadium in dem Processe der Verwirklichung des Geistes durch den Geist, der schöpferischen Verwirklichung eines creatürlichen, beziehungsweise endlichen Geistes durch den reinen, nur von sich selbst anfangenden, schlechthin unendlichen Geist. Aber auch der Uebergang von jenem ersten zu diesem zweiten Stadium ist nicht voraussetzungslos. Er beruht auf der Voraussetzung spontaner, den inneren Bewegungen des Geistes, dem die Materie entstammt, entsprechender und durch ihn hervorgerufener Bewegungen in der Materie, durch welche sich die in der Materie liegenden Möglichkeiten verwirklichen zu einem Dasein, welches zwar noch nicht selbst Geist, aber Gegenstand für die empfindenden, schauenden und vorstellenden Thätigkeiten des Geistes ist.

52. Mit dem Namen von Körpern bezeichnen wir demzufolge derartige Bruchtheile der allgemeinen Materie, welche, durch solche Bewegungen entstanden und durch besondere, den einzelnen Körpern eigenthümliche oder mehreren gemeinsame Eigenschaften von einander unterschieden, für das Bewußtsein des Geistes das Object von Anschauungen und Vorstellungen bilden. Diese Vorstellungen, obwohl im Uebrigen gleichartig den Vorstellungen der Einbildungskraft (25 f.), werden uns dennoch in alle Wege als für den Geist, der sie in sich hegt und trägt, den menschlichen Geist, durch das Dasein einer Körperwelt vermittelte gelten müssen; und als die Bestimmung der Körperwelt erscheint uns, aus diesem

Gesichtspunct angesehen, eben diese, eine in sich einige und gleichartige Vorstellungswelt für die Welt der creatürlichen Geister zu vermitteln.

53. Als Theile der allgemeinen Materie haben die Körper, für sich einzeln betrachtet, noch kein selbstständiges, kein von der übrigen Körperwelt unabhängiges Dasein. Ihre Bewegungen sind daher auch nicht, wie die des Geistes, spontane, aus sich selbst entstehende. Sie sind stets die nothwendige (mechanische) Wirkung anderer, vorangehender Bewegungen, und sie selbst bewirken, mit gleich mechanischer Nothwendigkeit, wie mit welcher sie von Außen bewirkt werden, anderweite Bewegungen und Veränderungen ihrerseits, gemäß der eigenthümlichen Natur eines jeden Körpers, der in den allgemeinen Causalzusammenhang körperlicher Bewegungen eintritt, welcher in diesem Zusammenhange das Prädicat des mechanischen, des Mechanismus trägt.

54. Auf Grund und unter Voraussetzung solches mechanischen Causalzusammenhangs aller körperlicher Bewegungen und Veränderungen findet an verschiedenen Stellen der Körperwelt, durch Einwirkung von Ursachen, die nicht ihrerseits diesem Zusammenhange angehören, sondern, in Kraft des geistigen Ursprungs und Grundwesens der Materie, selbstthätig in ihn hineintreten und über ihn übergreifen, in den mechanischen Bewegungen als solchen ein Kreislauf statt, analog der (8 ff.) in sich selbst zurücklaufenden Bewegung des Denkens, des denkenden Bewußtseins. Wir bezeichnen demzufolge die solchergestalt in sich selbst zurücklaufenden körperlichen Bewegungen und Veränderungen als Lebensbewegungen, den Kreislauf selbst als ein Leben, und die wirkenden Ursachen solches Kreislaufes, sofern sie von den im Kreislaufe begriffenen Bewegungen unterschieden, ihnen so zu sagen übergeordnet sind, als Lebensprincipien, Lebenstriebe, oder Triebe schlechthin.

[Dictat von 1854:] Dem Walten solcher immanent-teleologischer (bildender, plastischer) Principien ist, was die Natur im Großen betrifft, die Gestalt und regelmäßige Bewegung der Himmelskörper zuzuschreiben, nicht minder auch der regelmäßige Verlauf der elementarischen Processe in ihrer mehr oder weniger streng gesetzlich abgegrenzten Geschlossenheit. Das Eine wie das Andere ist überall als

vermittelt durch mechanische und physikalische Kräfte der Stoffe zu denken, aber diese Kräfte würden für sich allein nicht hinreichen, jene Wirkungen hervorzurufen, eben so wenig wie umgekehrt die teleologischen Principien für sich allein ohne die materiellen Kräfte. Die philosophische Naturbetrachtung der neuern Zeit pflegt in diesem Sinne auch jene kosmischen Gestaltungen in den Begriff des Organismus oder des Organischen einzuschließen und sich für das sie beherrschende teleologische Princip auch wohl des Ausdrucks Weltseele, Naturseele, Weltgeist, Naturgeist, zu bedienen; doch meint sie damit nicht, wie einige Religionen und Philosophien des Alterthums, eine Seele mit Empfindung oder gar mit Vernunft, wie die Thier- und Menschenseelen, sondern eben nur die einfache Entelechie des Seelenlebens, die anima vegetativa, ein Begriff, der in der Hauptsache mit Demjenigen zusammentrifft, was man gemeinhin als Lebenskraft oder Lebensprincip der organischen Körper zu bezeichnen pflegt.

Auch Kepler schreibt den Weltkörpern eine vis animalis zu, die sie vor dem Ineinanderfallen schützt. Kopernikus: concipit a sole terra et impraegnatur annuo partu. Cudworth: vis plastica. Fechners „Zendavesta" legt den Weltkörpern eine sehr hoch entwickelte, vernünftige und wollende Seele bei. [Nachschrift.]

55. Hier nun, in dem Begriffe der Lebensprincipien und Lebenstriebe, haben wir die Wurzel jener eigenthümlichen, zwischen Körper und Geist in der Mitte stehenden Daseinsweise zu suchen, welche wir mit dem Namen des Seelenlebens bezeichnen. Nicht als ob wir überall, wo in der so eben bezeichneten Weise die Erscheinung einer körperlichen Lebensbewegung hervortritt, auch ein wirkliches Seelenleben mit den ihm zukommenden inneren, den Bewegungen des Geistes im Allgemeinen gleichartigen, obwohl nicht wirklich gleichen Bewegungen anzunehmen Grund fänden. Dagegen finden wir umgekehrt Grund, ein Seelenleben, ein sinnlich-animalisches Leben nur da anzunehmen, wo zugleich ein körperliches Leben in dem angegebenen Sinne vorhanden ist.

[Dictat von 1861:] Der Begriff des Triebes hat zu seiner unentbehrlichen Voraussetzung einen anderen Begriff von noch allgemeinerer und umfassenderer Bedeutung, nicht für die Psychologie allein, sondern für alle wissenschaftliche Erkenntniß: den Begriff der Kraft.

§ Kraft ist nach allgemeinem Wortgebrauche der neuern Wissenschaft soviel als Ursache von Bewegung, doch nicht eine selbstständige. Keine Kraft, die nur Kraft und nichts weiter als Kraft ist, bewirkt allein durch sich selbst Bewegungen; ihr Wirken ist bedingt theils durch das Mitwirken anderer Kräfte, theils durch Objecte, auf die sie wirkt. Eine Kraft, die ganz nur aus sich selbst heraus Bewegungen erzeugt, ist mehr als Kraft, ist eben *Trieb*.

§ Materie, körperlicher Stoff, materielle Substanz ist der idealistischen und unserer idealrealistischen Anschauung eben nichts anders, als die Existenz von Kräften ohne Triebe, das ruhige, träge oder todte Dasein der Kräfte.

§ Das Dasein von stofflichen Kräften ist es, was wir unter *Natur* verstehen. Lebendige, *organische* Natur aber ist da vorhanden, wo eine Mehrheit materieller Kräfte, solcher, die auch für sich bestehen können, unter die *Einheit eines Triebes* gebunden ist und durch diesen Trieb in fortdauernder, ununterbrochener Bewegung und Veränderung (Stoffwechsel) erhalten wird.

In diesem Sinne ist die Seele nach Platon ein ἑαυτὸ κινοῦν.

[Nachschrift.]

56. Aus den körperlichen Lebensbewegungen erwächst nach innerer Nothwendigkeit allenthalben, wo ein solches Leben stattfindet, die Erscheinung eines aus Theilen, die, stets neu aus der Außenwelt herbeigezogen und wieder ausgeschieden, selbst Körper und als solche in steter Bewegung und Veränderung ihrer Eigenschaften begriffen sind, zusammengesetzten, eines *lebendigen, organischen* Körpers. Obwohl als Körper, als Complex körperlicher Theile auch seinerseits ein Bruchtheil der allgemeinen körperlichen Substanz oder Materie, und als solcher den Gesetzen dieser Materie und ihrer mechanischen Bewegungen unterworfen, ist der organische Körper, der Organismus, doch zugleich, kraft des über ihn und seinen Bewegungen waltenden Lebensprincips, von der übrigen Körperwelt ausgeschieden; auch ist er, was die Beschaffenheit und Richtung dieser seiner Lebensbewegungen betrifft, eigenthümlichen, von den allgemeinen Gesetzen des körperlichen Mechanismus unterschiedenen Gesetzen unterworfen, deren Ursprung sich eben nur auf das in ihm waltende Lebensprincip zurückführen läßt.

[Dictat von 1865:] Die Zusammensetzung der Stoffe erfolgt im organischen Leibe ebenso, wie die chemische Zusammensetzung in der unorganischen Natur, stets in bestimmten Maßverhältnissen sowohl der einfachen als auch der ihrerseits schon zusammengesetzten Stoffe (Stöchiometrie). Dabei ist es eine für die Erkenntniß der Natur des organischen Leibes wichtige Bemerkung, daß diese Maßverhältnisse nicht bloß für den organischen Leib an sich, sondern auch für die innerhalb desselben bestehende Zusammensetzung seiner Theile andere sind, als bei den chemischen Zusammensetzungen außerhalb des Organismus.

[Dictat von 1854:] In allen pflanzlichen und thierischen Organismen ergiebt sich aus dem Wirken der Lebenskraft oder des Bildungstriebes der für diese Organismen charakteristische Proceß der Zeugung, der allmählichen Entwickelung oder Ausbildung, zu der auch das äußere Wachsthum gehört, und dann auch wieder des Erlöschens oder Absterbens. Allmählig entstehend aus einem Samen, dessen Erzeugung ihrerseits eine Lebensfunction ist in einem einzelnen oder in je zwei geschlechtlich entgegengesetzten Individuen gleicher Art mit den neu entstehenden (Epigenesis im Gegensatz der mechanischen Involution; Traducianismus im Gegensatz des Creatianismus), gewinnt der organische Körper nur in langsamem Wachsthum sowohl seine Masse, als auch seine eigenthümliche Gestalt, und es tritt nach Vollendung derselben dann wieder ein gleichfalls allmähliger Proceß der Abschwächung ein, oder ein Sinken, welches zuletzt zur Auflösung des Organismus, zum Tode führt. Dieser gesammte Proceß ist in dem oben bezeichneten teleologischen Sinne als das Werk der vegetativen Seele anzusehen, von welcher in diesem Sinne mit Recht gesagt werden kann, daß sie „ihren Körper baut" (Stahl, Physiolog und Arzt des 18. Jahrh.).

Auch die Weltkörper unterliegen einem allmähligen, aber nur sehr langsamen Entwickelungsprocesse, der durch ihren Bildungstrieb vermittelt ist, und man muß in Consequenz davon auch ein allmähliges Schwinden und endliches Verfallen derselben oder eine Metamorphose und Neugestaltung erwarten. — Involution: alle organischen Gebilde, welche aus dem Samen entstehen sollen, sind in ihm in vollständiger Ausbildung, nur unendlich klein, eingehüllt oder präformirt; so enthielt Adam das ganze Menschengeschlecht in sich (Leibnitz, Bonnet). — In alter christlicher Dogmatik bestand der Gegensatz zwischen Traducianismus, der oben vertretenen Ansicht, und Creatianismus, der die Seele jedesmal neu erschaffen werden ließ. Der Tradu-

cianismus ist von uns dynamisch gefaßt, dadurch von der Involutionslehre unterschieden, mit der Lehre von einem wirklichen Entstehen eines Neuen, Epigenesis, namentlich durch die Ansicht von der Spontaneität der Seele verbunden, und so dem Creatianismus einigermaßen angenähert. [Nachschrift.]

[Zettel von etwa 1850:] Wie lange dauert die Lebenskraft im Samenkorn? Ist sie hier etwa von eben so unbegrenzter Dauer, wie die unorganischen Kräfte? Hermetisch in einer Vase verschlossene Waizenkörner, in einem Grabe bei dem ägyptischen Theben gefunden, trieben, in die Erde gesenkt, noch Keime nach 3000 Jahren. Aehnlich eine knollige Wurzel aus der Hand einer Mumie. Wie verhält es sich mit den angeblich in Kalkstein gefundenen lebendigen Kröten?

57. Als Quell der inneren Entfaltung eines Seelenlebens wird sich das Lebensprincip eines organischen Körpers nur da betrachten lassen, wo sich die Ursprünglichkeit, die Spontaneität seiner über die mechanischen, durch sein Wirken in einen Kreislauf eingefügten Bewegungen der Körpertheile übergreifenden Macht kund giebt durch eine zweite Reihe von Bewegungen des körperlichen Organismus. Dies nämlich sind solche, welche ihrerseits, gleich den inneren Bewegungen des Geistes, die Natur der Spontaneität, der Selbstthätigkeit an sich tragen durch ihre Unabhängigkeit von dem mechanischen Causalzusammenhange jener Lebensbewegungen, auf welchen das körperliche Dasein und die Gestalt des Organismus beruht. Dies aber ist der Fall im *animalischen* Organismus, im Unterschiede vom *vegetabilischen*, und auch im Unterschiede von jenen *kosmischen* Kreisbewegungen, in welchen sich gleichfalls, eben durch ihre Rückkehr in sich selbst, das Dasein, das Walten eines Lebensprincips zur Erscheinung bringt.

[Dictat von 1854:] Wir schließen aus den Phänomenen der willkührlichen Bewegung auf Empfindung als ihre Ursache theils nach dem allgemeinen Gesetze des Verstandes, das für jedes äußere Geschehen eine Anknüpfung an den Causalzusammenhang alles Geschehens fordert, und auch nach der Analogie der Erfahrung, die wir über die Ursachen der willkührlichen Bewegung an uns selber machen, theils aber und hauptsächlich in Kraft des Vernunftinstincts, der uns nöthigt, ebenso wie das Wesen der Seele überhaupt als teleologisches Princip der organischen Lebensbewegung, so die Functionen ihres innern Lebens, d. h. eben die Empfindungen, als teleologisches Princip

einer eigenthümlichen Classe von Bewegungen zu betrachten, als deren Subject auf entsprechende Weise der organische Körper erscheint, wie als Subject der Empfindung die Seele.

Fechner's „Nanna oder über die Seele der Pflanzen" schreibt auch den Pflanzen Empfindung zu. [Nachschr.] — Sennert, Arzt zu Wittenberg, gest. 1637, behauptete die Immaterialität der Thierseelen in einem Sinne, welcher dem der immanenten Teleologie ziemlich nahe zu kommen scheint. Er lehrte nämlich die Immanenz der Seele im Samen; doch, wie es scheint, im dualistischen Sinne, denn er bestritt, wie vor ihm Scaliger, das educi e potentia materiae. Sein Gegner Freitag wollte ihm die Consequenz ziehen, daß er auch die Unsterblichkeit der Thierseelen behaupten müsse. Bayle's Artikel über ihn ist lesenswerth, auch was seine eignen Reflexionen betrifft, welche das Unzureichende der bloß mechanischen Erklärungen anerkennen, ebenso wie das Unzureichende einer Erkärungsweise, die Alles unmittelbar auf Gott zurückführt und doch zu keiner andern als einer ganz äußerlichen Teleologie gelangt. [Randbem. Weiße's.]

§ Zur Erklärung des Begriffs der Spontaneität müssen wir von der Bemerkung ausgehen, daß in jedem Gebiete der Wirksamkeit realer oder immanenter teleologischer Principien ein gewisser weiterer oder engerer Kreis von Möglichkeiten abgegrenzt ist in Bezug auf Beschaffenheit und Richtung der Bewegungen, die zu jener Wirksamkeit gehören, und der Resultate, die aus den Bewegungen erwachsen. Welche von diesen Möglichkeiten im Verlaufe des Entwicklungsprocesses realisirt werden sollen, darüber ist die Entscheidung zwar in alle Wege bedingt durch die äußern Umstände und Verhältnisse, welche in den Gang jenes Processes eingreifen, aber sie hängt doch nicht ausschließlich an diesen Umständen und Verhältnissen. Vielmehr liegt es in der Natur des teleologischen Processes, daß nur aus dem Innern des Princips heraus, welches eben darum als die den Proceß beherrschende Macht erscheint, die Entscheidung innerhalb des Kreises jener Möglichkeiten vollständig und abschließlich erfolgt, wenn auch stets in einer Weise, daß die von Außen einwirkenden Motive als Factoren in das Facit der Entscheidung eintreten. In dieser Kraft der Selbstbestimmung, die wir eben Spontaneität nennen, erkennen wir auch den Grund der Möglichkeit jener Ausartungen oder Ausweichungen vom natürlichen, normalen Wege der Entwickelung, denen die organischen Geschöpfe im Bereiche unserer Erfahrung so vielfach unterworfen sind.

58. Willkührliche Bewegungen, Bewegungen des durch den mechanischen Kreislauf der Lebensbewegungen seiner körperlichen Theile zur Einheit in sich zusammengeschlossenen Organismus, welcher hier den Namen des Leibes trägt, und seiner Glieder, sofern dieselben auch ihrerseits durch jene Lebensbewegungen organisch gestaltet und in die Einheit des Ganzen eingefügt sind: diese bilden allenthalben die Signatur eines animalischen Lebens. Animalisches Leben aber nennen wir eben ein solches Leben, worin die innerlichen Bewegungen des Lebenstriebes, welchen wir hier Seele nennen, mit den leiblichen parallel gehen, und wo beide wechselseitig in einander eingreifen, wie sie beide den einen und selben Lebenstrieb zu ihrem Quelle haben, die ersteren unmittelbar, die letzteren mittelbar durch das Uebergreifen des Lebenstriebes über die mechanischen, materiellen Kräfte des körperlichen Daseins.

59. Seele also, so nennen wir fortan das Lebensprincip, den Lebenstrieb, wiefern er sich, über den mechanischen Kreislauf der körperlichen Lebensbewegungen hinaus, in der Doppelerscheinung von spontanen Bewegungen sowohl des Leibes, als auch der Seele selbst kund giebt. Es war früher gewöhnlich, und es ist auch jetzt noch nicht ganz ungewöhnlich, diesen Namen der Seele auch über die Lebensprincipien der nur körperlichen Organismen zu erstrecken. Aber es waltet doch jetzt im Ganzen die Beschränkung dieses Ausdrucks in dem hier bezeichneten Sinne vor, die Anwendung nur auf die animalisch lebendigen Wesen, mit der Neigung zu einer Ausdehnung auch auf die geistigen Lebenserscheinungen, wenigstens sofern sie innerhalb eines animalischen Seelenlebens vorgehen.

Ψυχή im classischen und im biblischen Griechisch häufig für „Leben“ gebraucht. — Gebrauch des Ausdruckes *ψυχικός* im N. T. diesem ähnlich: 1. Kor. 2, 14. Jud. 19. offenbar gleichbedeutend mit *σαρκικός* und entgegengesetzt dem *πνευματικός*; vergl. auch 1. Kor. 15, 45. [Randbemerkung Weiße's.]

60. Solche Neigung ist veranlaßt durch die bereits (55) erwähnte Gleichartigkeit der Bewegungen des Seelenlebens mit einem Theile der geistigen Lebensbewegungen. Auch die Seelenbewegungen nämlich finden, wie die in einer wechselnden Zuständlichkeit bestehenden geistigen (27), durchgängig in dem Elemente der Empfindung statt, die auch hier den Gegensatz des Gefühlslebens, das

Wohl und das Wehe, die Lust und die Unlust (38), in sich trägt. Auch sie bethätigen sich, wie diese (15), in einer Welt von Bildern der Anschauung und Vorstellung. Indeß unterscheidet sich das animalische Leben von dem Geistesleben durch den Mangel des selbstthätig productiven Vermögens der Einbildungskraft (25). Die Empfindungen, die Anschauungen und Vorstellungen werden hier überall auf dem Wege eines mechanischen Causalnexus durch körperliche Einwirkungen hervorgerufen. Die Spontaneität des Lebenstriebes aber, welche trotz des Gebundenseins an diesen Causalnexus in den Empfindungen, in den Anschauungen und Vorstellungen des Seelenlebens perennirend fortwirkt, sie bethätigt sich in den nach Außen gerichteten willkührlichen Bewegungen des Leibes und seiner Glieder.

61. Die Wirksamkeit der Lebenstriebe durch die gesammte körperliche Natur hindurch ist, wie die des Geistes (35 f.), eine teleologische. Sie hat ihren letzten Grund in jener Zweckthätigkeit, die aus der Natur des Geistes entspringt; aber sie ist, als Selbstthätigkeit der Triebe, eine immanente, auch hierin ähnlich der Zweckthätigkeit des Geistes. Die körperliche Substanz, die Materie, die ihr dabei als Mittel dient, gewinnt nur dadurch diese Bedeutung, daß auch sie der Natur des Geistes entstammt (47 f.), sie selbst sammt den ihr inwohnenden Kräften, welche sich zu der unmittelbaren, die Macht des Geistes über die körperliche Natur bethätigenden Wirksamkeit der Triebe wie Möglichkeit zu Wirklichkeit verhalten (vergl. 49). Die Inwohnung aber des Zweckprincips in den Lebenstrieben kommt zur ausdrücklichen Erscheinung und Bethätigung eben nur in dem Seelenleben.

62. In diesem Sinne ist von Aristoteles die Seele Entelechie, erste Entelechie des lebendigen Leibes, von den Nachfolgern des Aristoteles im Mittelalter wesenhafte Form (forma substantialis in der Scholastik des Mittelalters; Helmont im 17. Jahrh.: Archaeus; Cudworth: natura plastica) des Leibes genannt worden. Beide Ausdrücke bezeichnen das Wesen der Seele ungleich wahrer und richtiger, als die bei den Neueren gebräuchlich gewordene Bezeichnung der Seele als einer eigenthümlichen, der Substanz des Körpers äußerlich gegenüberstehenden Substanz; denn sie beziehen sich auf die, überall wesentliche und nothwendige, wenn

auch überall nur relative, Inwohnung des Zweckprincips im Seelenleben, gegenüber dem körperlichen, welches ihm als Mittel dient, und gegenüber dem höheren absoluten Zwecke des Geisteslebens, zu welchem es selbst wieder in das Verhältniß eines der Natur dieses Zweckes theilhaftigen Mittels tritt.

Die Seele eine Form des Körpers zu nennen, ist freilich ungenau. Aber sie ist das Bewirkende der Form, die Macht der Form (συγκρατεῖ ἡμᾶς: Anaximenes). — Bemerkungen über die Bedeutung der krummen, irrationalen Linien des Organischen. Die einfache Kraft wirkt geradlinig; eine einfache Combination von Kräften erzeugt leicht zu berechnende Curven; eine immanente Zweckverknüpfung, die eine Unendlichkeit von Combinationen der Kraftwirkungen in sich schließt, eine irrationale, unberechenbare Gestalt. [Randbem. Weiße's.]

63. Das Dasein einer Seele, einer lebendigen, d. h. einer in einem innern Leben, einem Empfindungsleben sich bethätigenden Seele, ist, wie aus Obigem hervorgeht, in alle Wege bedingt durch das Dasein des lebendigen Organismus, dessen Lebensprincip sie ist. Sie entsteht, im Zusammenhange der teleologischen Naturprocesse, welche ihr Dasein vermitteln, nur zugleich mit diesem Organismus; sie entfaltet sich parallel mit ihm in einem allmähligen Entwicklungsprocesse und theilt alle Chancen dieses Processes. Ihr Dasein bleibt so lange an das Dasein des Organismus gebunden, als die Seele nicht, in Kraft der Spontaneität, die in gewissem Maße schon jedem Lebenstriebe inwohnt (54), aber durch das innere Leben der Seele sich unter begünstigenden Umständen bis zu den Anfängen des Denkens zu steigern vermag, die nur dem Geiste als solchem eigenthümliche Kraft der Selbsterzeugung eines leiblichen Daseins von Innen heraus (32) gewinnt.

64. Der Zusammenhang des Seelenlebens mit dem leiblichen Leben wird im animalischen Organismus vermittelt durch ein wie ein Gewebe über alle Glieder des Leibes verzweigtes, mit deren Functionen in perennirender Wechselwirkung stehendes Organ von eigenthümlicher Beschaffenheit und Zusammensetzung: das Nervensystem. Alle Bewegungen, Zustände und Thätigkeiten des animalischen Seelenwesens erweisen sich als durchgängig bedingt nicht nur durch das Vorhandensein dieses Systems im Allgemeinen, sondern auch, je nach ihrer besonderen Bestimmtheit, einzelner Theile desselben, so wie auch durch die wechselseitigen Einwirkungen der

leiblichen Bewegungen auf die verschiedenen Theile des Nervengeflechts, und dieser hinwiederum auf jene. Dagegen ist es auch den emsigsten in alter und neuer Zeit darüber angestellten Nachforschungen nicht gelungen, innerhalb dieses Organes oder seiner einzelnen Theile perennirende, andern körperlichen Bewegungen gleichartige, den Seelenbewegungen aber parallel gehende Bewegungen aufzufinden, solche, die für diese letzteren als unmittelbare oder nächste Ursache betrachtet werden könnten.

Unzulänglichkeit der Vorstellung, welche in den Nerven nur Leiter erblickt für die Seelenthätigkeiten und die Sinneseindrücke. — Verwandtschaft der Nervensubstanz mit dem Eibläschen. [Randbem. Weiße's.]

65. Die Beobachtung dieser Grundthatsachen des animalischen Lebensprocesses berechtigt uns, die Bewegungen des animalischen Seelenlebens ihrerseits, im Allgemeinen, wie überall im Besonderen und Einzelnen, als Functionen, unmittelbare, directe Functionen des Nervensystems anzusehen, in entsprechendem Sinne, wie die leiblichen Bewegungen als Functionen des leiblichen Organismus als solchen und seiner Glieder. Wie diese letzteren durch den stetigen, in sich geschlossenen Zusammenhang des leiblichen Organismus überhaupt, so sind diese eigenthümlichen Functionen der Nerven überall bedingt durch den stetigen Zusammenhang aller Theile des Nervengeflechts in sich selbst und mit dem übrigen Leibe, und demzufolge auch durch die Theilnahme an dem im Nervensystem, eben so wie in dem übrigen Leibe, vorgehenden Stoffwechsel; sie werden gestört, gehemmt durch jede gewaltsame Unterbrechung dieser Zusammenhänge.

[Dictat von 1854:] Die Bestimmung des organischen Körpers zum Empfindungsleben mit willkührlicher Bewegung drückt sich an dem animalischen Körper durch eine wesentlich veränderte Beschaffenheit im Gegensatze des vegetabilischen aus, und zwar zunächst durch das Hinzutreten zweier dem pflanzlichen Organismus fremder organischer Elemente, des Nervensystems und des Gefäßsystems (nach den seit Haller hergebrachten Bezeichnungen die Systeme der Sensibilität und der Irritabilität); von diesen dient das erste zunächst der Empfindung, das andre der willkührlichen Bewegung. Beide aber sind dergestalt in einander verschlungen, daß keines von beiden ohne das andre weder zu bestehen, noch zu wirken vermag, und ebenso

wenig beide ohne ein drittes, nämlich ohne das allgemein organische oder vegetative Element, das sogenannte System der Reproduction, sowie umgekehrt dieses nicht ohne jene. Man pflegt in diesem Sinne das Ganze des animalischen Organismus nach seiner leiblichen Seite als eine aus den genannten drei organischen Systemen zusammengesetzte Einheit zu bezeichnen.

66. Die äußere, leibliche Gestalt des Nervensystems und die dadurch bedingte Modalität seiner Functionen beruht, in demjenigen Theile desselben, der zunächst als Träger der besonderen Seelenbewegungen erscheint, dem Cerebro-Spinalsysteme, auf der Verbindung der in die verschiedenen Glieder sich verzweigenden Nervenstränge oder Nervenbündel (Sinnes- und Bewegungsnerven, die erstern in den hinteren, die letztern in den vorderen Theilen des Rückenmarks wurzelnd) mit einer ihnen gleichartigen, an einer bestimmten Stelle des Leibes angehäuften, in sich zusammenhängenden, aus zellenartigen und faserartigen Gebilden bestehenden Gesammtmasse, dem Gehirn und Rückenmark (Sitz der Seele im Gehirn). An die Functionen dieser, dem Cerebro-Spinalsystem angehörenden Nerven, obwohl sie, wie schon bemerkt, nicht unmittelbar sinnenfällige sind, knüpfen sich indeß auch sinnenfällige Erscheinungen, welche zwischen den innern und den äußern Nervenenden auf ein gleichartiges Verhältniß schließen lassen, wie das Verhältniß der zwei Pole in den Bewegungserscheinungen der Elektricität und des Magnetismus; ein Verhältniß, welches seinerseits, in der Thätigkeit aller dieser Naturkräfte, auf die Wesensverwandtschaft dieser Kräfte mit der Grundthätigkeit des Geistes, mit dem sich in sich selbst theilenden und dadurch auf sich selbst wirkenden Denken (8 f.) hinzuweisen scheint.

[Dictat von 1854:] Empfindung sowohl als auch räumliche Bewegung erfordern eine innere Geschlossenheit, eine Concentration des animalischen Organismus, eine Innigkeit der Beziehungen seiner Theile auf das Ganze, wie der vegetabilische sie nicht zeigt. Dies drückt die deutsche Sprache mit den nur dem animalischen Organismus zukommenden Worten aus: Leib und Glieder. In Folge dessen hat sowohl das Nervensystem als auch das Gefäßsystem (s. o.) einen eigenthümlichen Mittelpunct, von welchem sein Bau und seine Functionen aus- und nach welchem sie zurückgehen. Für das Nerven-

system ist solcher Mittelpunct das Gehirn und Rückenmark, für das Gefäßsystem das Herz. Den Brennpuncten einer Ellipse vergleichbar sind beide die Hauptstätten oder Hauptherde des specifisch animalischen Lebens. Beide sind daher auch von vielen Forschern als Sitz der Seele (jedes einzeln) betrachtet worden. Der wahre psychologische Idealismus wird kein Bedenken tragen, beide zugleich und mit beiden zugleich auch die Hauptorgane der Reproduction (s. o.) als den gemeinsamen Sitz der Seele anzusehen (vgl. die dreifache Seele des Hauptes, der Brust und des Unterleibes bei Platon).

[Dictat von 1861:] Der psychologische Realismus hat der Frage nach dem Sitze der Seele einen falschen Sinn gegeben, indem er dabei von der Voraussetzung einer räumlich punctuellen, monadischen Einheit und Einfachheit des Seelenwesens ausging. Nach idealistischer Anschauung ist dagegen zu sagen, daß die Seele überall da ist, wo sie wirkt, also in dem ganzen Leibe, nicht an einer einzelnen Stelle des Leibes. Näher jedoch ist der unmittelbare Ort ihres Wirkens eben das Nervensystem, und innerhalb des Nervensystems wiederum ist der specifische Ort für die Wirkungen, welche unmittelbar von der Einheit des Seelenwesens aus- oder in dieselbe eingehen, das Centralorgan des Nervensystems, Gehirn und Rückenmark.

Für die idealistische Ansicht spricht u. A. auch die Thatsache, daß die Pflanzen sich zertheilen und durch Absenker vervielfältigen lassen, wie Entsprechendes auch von den untersten Stufen des Thierlebens (Zoophyten) gilt. [Nachschr. 1854.]

[Dictat von 1854:] Dem Charakter und der psychischen Bestimmung jener zwei Centralorgane [Gehirn und Rückenmark einerseits, das Herz andrerseits] entsprechend, hat der animalische Organismus in seiner nach Außen gerichteten Gliederung eine doppelte Reihe eigenthümlicher, den specifisch animalischen Functionen dienender Organe, die Sinnesorgane und die Organe räumlicher Bewegung, die einen wie die andern durchgehends, gleich den mit Gehirn und Rückenmark sie verbindenden und mittelst dieser Verbindung ihre Functionen bedingenden Nerven, in einer symmetrischen Paarung entweder ihrer selbst oder ihrer Theile.

67. Der übrige Theil des Nervensystems, das s. g. Abdominal- oder Gangliensystem, ist dagegen in dieser Gliederung und der ihr entsprechenden Vertheilung der psychischen Functionen nicht inbe-

griffen. Dasselbe, obgleich auch seinerseits durch seine einzelnen Nervenstränge stetig zusammenhängend mit dem Cerebro-Spinalsystem, mündet doch nicht auf gleiche Weise in den Mittelpunct des letzteren aus, und seine Function sind nicht unmittelbar die besondern Seelenfunctionen, sondern, in Gemeinschaft mit jenem, die fortwährende Anfachung der Bewegungen und Functionen des leiblichen Gesammtorganismus.

Das Gangliensystem spielt in den Zuständen des Schlafes, Traumes, Hellsehens u. s. w. eine bedeutende und noch geheimnißvolle Rolle; es scheint in diesen Zuständen die Gehirnthätigkeit zu ersetzen. [Nachschr. 1854.]

68. Das durch das Nervensystem vermittelte Seelenleben beginnt nicht erst mit den Einwirkungen von Außen, welche in dem ausgebildeten Organismus diesen Bewegungen durch Vermittelung des in seine besonderen Theile gegliederten Nervensystems ihre mit den Dingen und den Bewegungen der Außenwelt, von welchen die Einwirkungen ausgehen, übereinstimmende Bestimmtheit geben. Auch schon bevor der Leib in seinem allmähligen Entstehen und Wachsthum die Gestalt gewinnt, wodurch, in perennirender Wechselwirkung, das sinnliche Bild der Außenwelt in der Seele ermöglicht wird, kündigt sich in den spontanen Bewegungen, welche den, obgleich unter die allgemeinen Gesetze des Lebensmechanismus (53 f.) gestellten, Moment der Erzeugung und bereits die frühesten Lebensbewegungen des Embryo begleiten, ein inneres, ein Empfindungsleben an. Und auch dieses Leben ist getragen durch die vom ersten Anfang an vorhandene, die teleologische Entwickelung des Organismus ihrerseits bedingende Nervensubstanz.

[Dictat von 1865:] Eben diese primitive, unbewußte Seite des Seelenlebens bildet nun auch, wie sie in den Anfang alles Seelenlebens fällt (Embryonenleben), so nicht minder im Fortgange desselben seinen perennirenden Hintergrund. Auf den Gegensatz zwischen ihr und dem Bewußtsein, auch dem blos sinnlichen Bewußtsein, ist in allen sinnlichen Naturen der perennirende Wechsel von Schlaf und Wachen zurückzuführen.

Nicht im Wachen ist die Seele in ihrem natürlichen Urzustande, sondern im Schlafe. [Nachschr.]

69. Ein durchgehendes Grundphänomen des animalischen Lebens, der Doppelrichtung aller Nerventhätigkeit, der physischen und der psychischen, entsprechend, und unzweifelhaft in dieser Thätigkeit wurzelnd, ist der periodische Wechsel von Schlaf und Wachen. Der Schlaf, mit welchem deshalb auch alles animalische Leben beginnt, bezeichnet die Richtung der Nerventhätigkeit auf das leibliche, das Wachen die Richtung auf das Seelenleben. Nur im Schlafe vermag der Lebenstrieb, der im Wachen vorzugsweise für die Functionen des Seelenlebens in Anspruch genommen wird, seine ganze Energie auf die Erhaltung und Fortbildung des leiblichen Organismus zu richten; daher die Unentbehrlichkeit des Schlafes für alles animalische Leben, in der Zeit der Ausbildung des Organismus mehr noch als nach vollendeter Ausbildung. Aber auch im Schlafe hört die dem Seelenleben zugekehrte Wirksamkeit des Nervensystems nicht auf, so wenig wie im Wachen die dem leiblichen Leben zugekehrte; sie bethätigt sich in den höher ausgebildeten Organismen durch eine spontane Wiedererzeugung der sinnlichen Vorstellungen; daher das Phänomen des Traumes in derartigen Organismen.

[Dictat von 1854:] Das animalische Leben sinkt im Zustande des Schlafs auf die Stufe des vegetabilischen herab und auf die Stufe seines eignen Keimzustands, des embryonischen, zurück, auf ähnliche Weise, wie der vegetabilische Organismus seinerseits, sowohl am Anfange seines Daseins im Samenzustande, als auch später in den Zeitabschnitten des sogenannten Winterschlafs, auf die noch niedrigere Stufe der unorganischen Daseinsformen zurücktritt.

Die Pflanze schläft, das Thier träumt, der Mensch wacht. Jedes höhere Seelenwesen wird durch den Schlaf gleichsam an das niedere erinnert, aus dem es stammt, von dem es sich wie durch Selbsterhebung losgerissen: je näher der vegetabilischen Stufe, um so schlafbedürftiger. Eine intensivere Thätigkeit der Gangliennerven und eine eigenthümliche polare Umstimmung in den Gehirn- und Rückenmarksnerven bezeichnet den Schlaf physiologisch. [Nachschrift.] — Woher die bei allen Thieren naturgemäß eintretende Neigung zum Schlafe bei entzogener Sehempfindung? Doch wohl aus dem Triebe zu einer entsprechenden Thätigkeit, wie die beim Sehen stattfindende war; der Traum ist überall ein inneres spontanes Sehen. So stellt sich ja der Schlaf so leicht ein auch bei jedem andern Stillstande der gewohnten

Gliederbewegung: „die Ruh' ihm neue Arbeit gebiert". — Wird der Schlaf durch einen productiven Seelentrieb überhaupt herbeigeführt, durch den Trieb der Erzeugung von Traumbildern, so fällt von hier ein Licht auf den Zusammenhang zwischen Schlaf und Generationsproceß, wie der Wortgebrauch der deutschen Sprache ihn andeutet („Beischlaf, beschlafen"). Gewiß ist der Sinn hier tiefer zu suchen, als in einem Euphemismus, oder in der Schläfrigkeit, welche oft (aber doch keineswegs immer und mit Nothwendigkeit) durch den Beischlaf herbeigeführt wird. Noch deutlicher ist der Zusammenhang zwischen der Productivität des Seelenwesens im Traume und der das leibliche Wachsthum und Gedeihen fördernden Kraft des Schlafs. Auf den Begriff dieser Productivität ist die Bemerkung Kant's über die lebenfördernde Wirkung der Träume zurückzuführen: „Streit der Facultäten", WW. X, S. 372 Rosenkranz. [Zettel von etwa 1855—60.]

70. In Kraft der inwohnenden Teleologie des Weltzusammenhanges im Großen und der Teleologie des animalischen Organismus insbesondere prägt sich der animalische Leib, mitsammt seines Nervensystems und des in diesen Nervensystem wirksamen Seelenlebens, zu einem Systeme von Sinnen aus, das heißt von Mitteln und Wegen einer Abbildung und Vergegenständlichung der mechanischen Außenwelt in den Anschauungen und Vorstellungen des Seelenlebens. Der Begriff und das Wesen solcher Abbildung, so wie sie durch perennirende Einwirkung der Außenwelt auf die zur Aufnahme und Fortleitung solcher Einwirkung bereiteten Sinnesorgane des Leibes, und dann dieser Organe auf das in sie hinein sich verzweigende Nervensystem zu Stande kommt, ist demzufolge eine wesentliche Aufgabe der Seelenlehre. Die Absicht derselben muß, wenn sie ihrer philosophischen Bestimmung genügen will, darauf gerichtet sein, zu zeigen, wie die Sinne angelegt sind, nicht blos zufällige einzelne Einwirkungen der Außenwelt, sondern ein Gesammtbild der letzteren, wie der Geist des Menschen ein solches zu seiner Lebensthätigkeit bedarf, in der Seele hervorzurufen.

[Dictat von 1865:] Den Organen der besondern Sinne gehören überall eigenthümliche Nerven zu, ihrer Structur und stofflichen Beschaffenheit nach allen andern Nerven ebenso gleichartig, wie diese unter einander, aber dennoch, soviel wenigstens die physiologische Forschung bis jetzt hat erkennen lassen, nur für die Empfindung

dieser besondern Sinne überall im Einzelnen zubereitet und also nicht zugänglich für anderartige Einwirkungen. Es werden darum den besonderen Sinnesnerven ihre eigenthümlichen, specifischen Qualitäten beigemessen, obgleich dieselben nicht durch äußere, körperliche Beobachtung an ihnen nachgewiesen werden können. Die von Außen an den Körper gelangenden Reize, welcher Art sie auch seien, wirken auf jeden einzelnen Sinnesnerven stets nur in der Weise der ihm eignen specifischen Qualität, und es muß daher eine jede durch Vermittelung der Sinne in der Seele entstehende Affection betrachtet werden als das zusammengesetzte Ergebniß des Reizes und der specifischen Qualität des Sinnesnerven, welchen der Reiz trifft.

[Dictat von 1854:] In dem Systeme der besondern Sinne unterscheiden wir statt der gewöhnlich angenommenen Fünfzahl zuvörderst eine Dreiheit von Stufen, entsprechend dem dreifach abgestuften Verhältniß der Sinnesthätigkeit zu den allgemeinen Functionen des Organismus. Wir finden nämlich auf der ersten Stufe die Sinnesthätigkeiten geknüpft an die allgemeine physikalische Wechselwirkung, in welcher der beseelte Körper in seiner Eigenschaft nur als Körper überhaupt und nicht ausdrücklich als organischer oder lebendiger Körper ununterbrochen mit den ihn räumlich berührenden Gegenständen der körperlichen Außenwelt steht; wir finden sie ferner auf der zweiten Stufe an die specifisch organischen Functionen geknüpft, welche im animalischen Organismus an die Stelle der chemischen Wechselwirkung mit der Außenwelt treten, oder durch welche sich solche Wechselwirkung im gesunden, normalen Zustande vermittelt; und endlich auf der dritten Stufe an die Functionen selbstständiger Sinnesorgane, die für den Gesammtorganismus keine andre Bedeutung haben als eben nur die Vermittelung dieser bestimmten Sinnesthätigkeiten selbst.

Die drei Sinnesstufen entsprechen den drei Guna's der Inder: Tamas (Finsterniß), Radjas (Begierde) und Satwa (lichte Wahrheit).

[Randbemerk. Weiße's.]

71. Die Außenwelt wirkt auf den animalischen Leib zuvörderst physikalisch und mechanisch in der allgemeinen Weise, wie, bei räumlicher Berührung in Bewegung und Ruhe, Körper auf Körper überhaupt wirken, durch mechanischen Stoß, Druck, Reibung,

u. s. w. und durch Wärmemittheilung. Alle diese Einwirkungen nebst den überall gleichartigen, von dem Leibe und seinen Gliedern ausgehenden Gegenwirkungen nun werden durch die von Gehirn und Rückenmark aus über den ganzen Leib verbreiteten und in die dessen Oberfläche bedeckenden Häute ausmündenden sensitiven Nerven in einfache, aber durch ihre Vielheit und Mannichfaltigkeit der Mannichfaltigkeit und Vielheit jener Einwirkungen entsprechende Empfindungen umgesetzt, und der Hergang solcher Einwirkung und Umsetzung ist es, was man mit dem Namen des Gefühlsinnes zu bezeichnen pflegt, worin aber Einige noch einen Tastsinn und einen Wärmesinn unterscheiden wollen.

[Dictat von 1854:] Die physikalische Wechselwirkung der Körper in wechselseitiger Berührung ist, abgesehen von der chemischen, welche auf der ersten Sinnesstufe (s. o.) nicht in Betracht kommt, an sich selbst eine doppelartige: die mechanische in räumlicher materieller Bewegung (Druck, Stoß, Reibung u. dgl.) und die dynamische durch die sogenannten Imponderabilien, von denen aber hier nur die Wärme in Betracht kommt. Es können jedoch für beide nicht besondere Sinnesorgane unterschieden werden, und aus diesem Grunde pflegt man gewöhnlich auch beide ungeachtet ihrer sehr auffallenden Verschiedenheiten den Functionen eines und desselben Sinnes zuzutheilen. Dieser Sinn nun ist unter den nach Außen gerichteten Sinnen der allgemeinste, die Grundlage und Voraussetzung der übrigen. Er fehlt in keinem thierischen Organismus, auch nicht in dem niedrigsten und unentwickeltsten, während er zugleich doch bei dem Menschen vorzugsweise vor allen andern Sinnen einer schärferen und feineren Ausbildung fähig ist. Er nähert sich daher auch mehr als die übrigen der Natur des Gemeinsinns (s. u.), dessen Functionen daher auch nicht selten mit den seinigen verwechselt werden.

Schon Aristoteles hat bemerkt, daß die Feinheit des Tastsinns mit der geistigen Bildung wächst. Die menschliche Hand findet sich annähernd nur bei einigen Affenarten. — Trotz der Feinheit und der Bedeutung der Hand aber für die Wahrnehmung der Gestalt, kann man doch den Tastsinn nicht Formensinn nennen; denn an und für sich sind alle Tasteindrücke formlos, nur unter Mitwirkung des Gesichts, der Bewegung unseres Körpers oder einzelner Theile desselben, und vor Allem einer geistigen Thätigkeit, tragen sie zur Wahrnehmung der Gestalten bei. [Nachschr.] — Auf den Gefühlsinn ist bei den Thieren fast gänzlich der Gegensatz von Lust und Schmerz be-

schränkt. Der Schmerz entspricht hier in der Regel der Verwundung, d. i. der Trennung des Zusammengehörigen, oder einer anomalen Berührung, d. i. einer solchen von Theilen unter einander, die getrennt bleiben sollten, oder mit äußeren Körpern, von denen sie unberührt bleiben sollten. Wollust ist der eigentliche Gegensatz des Schmerzes der Gefühlsorgane. [Randbem. W's von 1845. Vgl. übrigens hierzu den „Lebenssinn" oder „Gemeinsinn" §. 89.] — Der Satz, den ich u. A. bei Schleiermacher finde: „Die Anwendung des Tastsinns auf die Bildergrenzen (des Gesichtsinnes) giebt uns erst Gegenstände", eröffnet einen tiefen Einblick in die Bedeutung der dritten Raumdimension. Wesentlich durch sie ist die Möglichkeit eines Bewußtseins bestimmt, welches den Gegensatz von Subject und Object in sich schließt. Darum muß Gott, wenn er eine Welt haben will, zuvörderst seinen Willen in die Form des Raumes hineinbilden, d. h. er muß eine raumerfüllende Materie schaffen. [Zettel von etwa 1863.]

72. Von der allgemeinen physikalischen Wechselwirkung der materiellen Körper überhaupt, in welcher sich der organische Körper, der vegetabilische sowohl als auch der animalische, gleichartig verhält mit allen andern, für sich nicht organischen Körpern, unterscheidet sich die specifische Wechselwirkung des organischen Körpers mit bestimmten anderen, organischen und nicht organischen Körpern seiner Umgebung, wodurch Existenz und Lebensfunctionen des Organismus als solchen bedingt werden. In dreifacher Gestalt findet für alle Organismen ohne Ausnahme solche Wechselwirkung statt: als Ernährung, Athmung und Fortpflanzung, und jedem dieser drei Processe entspricht in dem animalischen Organismus ein besonderer an die Organe solcher Processe geknüpfter Sinn, eine durch besondere in diese Organe verflochtene Sinnesnerven vermittelte Erzeugung eigenthümlicher, specifischer Empfindungen.

73. Durch die drei besonderen Sinne also, die wir mit dem Namen des Geschmackes, des Geruches und des Geschlechtssinnes bezeichnen (der letztere gemeinhin, aber mit Unrecht, nicht als ein besonderer Sinn mitgezählt), werden auf entsprechende Weise jene drei specifisch organischen Functionen in Empfindungen des Seelenlebens umgesetzt, wie durch den Gefühlsinn die allgemeinen physikalischen. Durch jeden einzelnen derselben jedoch nur in soweit, als dabei eine ausdrückliche Wechselwirkung stattfindet mit der Außenwelt; in das Innere des Organismus eingetreten, hören dann jene Functionen auf, Gegenstand derartiger besonderer Sinnes-

empfindungen zu sein. Die organische Function wird, in Kraft der Teleologie des Sinnenlebens (70), zu einem Gegenstande der Sinnesempfindung, der Sinneswahrnehmung überall nur da, wo sie (58 f.) durch spontane Bewegungen des Körpers vermittelt ist, daher überall nur in der Berührung mit der Außenwelt, nicht sofern sie innerhalb des individuellen Leibeslebens beschlossen bleibt.

[Nchschr. 1854:] Auch der Geschmackssinn verfeinert sich mit der Cultur und vom Thiere zum Menschen. Niedere Thierarten empfinden keinen Unterschied (Aristoteles). Beim Geruchssinn ist zwar das Umgekehrte der Fall, aber das Thier kennt im Geruchssinn keinen Unterschied von Wohl und Wehe; auch für diesen Unterschied wächst die Empfindlichkeit mit der geistigen Bildung, mit der Entfernung vom Thier. — [Zettel v. etwa 1850:] Wie durch das Gefühl nicht die innern mechanischen und dynamischen Hergänge im körperlichen Lebensprocesse, sondern nur die äußere mechanische und dynamische Einwirkung fremder Körper und der eigenen Glieder des Körpers als fremder auf andere Glieder, so wird durch den Geschmack nicht der organische Hergang des Ernährungsprocesses selbst, sondern nur dessen Anfang, nur die Stelle empfunden, wo in diesen Proceß der äußere Stoff, der von ihm verarbeitet wird, eintritt. Der Geruch als ein „Geschmack in die Ferne" durch die Luft, die hier gewissermaßen selbst zu einem Organe des Körpers wird, empfindet nicht die Luft als solche, das Element des Athmens als solches, sondern nur die durch einen fremden Körper in diesem Elemente hervorgerufenen Affectionen. Wasser und Luft sind die vermittelnden Elemente, jenes des Geschmacks, diese des Geruchs. Das Gegenständliche, dessen Beziehung zum Sinne durch diese Elemente vermittelt wird, ist für den Geschmack die organische Substanz als solche, für den Geruch die von dieser Substanz in das allgemeine Dasein zurückgehende Thätigkeit. Hiemit im Einklang haben die Wohlgerüche ihren Hauptsitz im vegetabilischen Blühen, die Uebelgerüche in der animalischen Verwesung.

74. Die bisher bezeichneten Sinne, geknüpft wie sie es sind an materielle Functionen, welche dem animalischen Leibe theils mit allen Körpern überhaupt, theils mit den nur körperlichen Organismen gemeinsame sind, haben also in der teleologischen Ordnung des Universums wesentlich nur die Bestimmung, die besondern

materiellen Hergänge dieser Functionen so zu sagen in ihren Quell, in das Element des innerlichen Daseins und Lebens zurückzuführen, dem sie, zugleich mit der materiellen Substanz selbst, in welcher sie vorgehen, entsprungen sind. Die Empfindungen als solche stellen durch sie und stellen in ihnen sich nur nach der einen Seite als die Zwecke dar, welchen jene Functionen, sofern sie nicht innerhalb des Organismus, sondern zwischen dem Organismus und der ihn berührenden Außenwelt vorgehen, als Mittel dienen; nach der andern Seite aber erscheinen in diesem Zusammenhang die Empfindungen ihrerseits durch die Macht, welche sie über die Triebe des lebendigen Geschöpfes üben, als Mittel für die Naturzwecke der Selbsterhaltung des Individuums und der Gattung. — Nicht ganz unter denselben Gesichtspunct lassen sich dem gegenüber die zwei Sinne fassen, welche sich von den bis jetzt besprochenen schon dadurch unterscheiden, daß ihre Organe, von den Organen der leiblichen Functionen abgetrennt, eine freiere Stellung zu dem leiblichen Lebensprocesse als solchem einnehmen: der Gehörsinn und der Gesichtsinn.

[Dictat von 1861:] Durch die zwei „höheren Sinne", Gesicht und Gehör, tritt die äußere Natur als Erscheinung in das Empfindungsleben der Seele ein, so daß durch sie die Seele gleichsam zu einem Spiegel der Außenwelt wird, durch den Gesichtsinn im Verhältniß zur räumlichen, durch den Gehörsinn zur zeitlichen Erscheinung.

Der Gehörsinn entspricht dem Tastsinn, der Gesichtsinn dem Wärmesinn, in sofern als jenem eine mechanische, diesem eine dynamische Wirkung zu Grunde liegt. [Nachschr. von 1854.]

75. Gleich den materiellen mechanischen oder chemischen Bewegungen, welche das äußere Object der bisher erwähnten Sinnesempfindung bilden, ist auch das Object des Gehörsinns, der Klang, eine Bewegung, eine reale, mechanische Bewegung (Schwung, Vibration) wirklicher, raumerfüllender Körpertheile, und zwar, hierin vergleichbar namentlich den Objecten des Geruchsinnes, eine solche, deren Beschaffenheit, wesentlich bestimmt durch die innere Structur, durch die Cohäsionsverhältnisse der Körper, von welchen die Klangbewegung ausgeht, und somit ausdrücklich durch die Eigenschaften, in welchen wesentlich die Eigenthümlichkeit der individuellen Körper

als solcher besteht, sich in dieser Bestimmtheit den elastischen, klangleitenden Medien mittheilt. Durch diese Medien gelangt die Klangbewegung zu dem Ohre, dem Gehörorgane der animalischen Geschöpfe; sie setzt sich in demselben in der mechanischen Bestimmtheit fort, in der sie von Außen an dasselbe gekommen ist, und wird dann durch den eigenthümlichen Nerven dieses Sinnes, den Hörnerven, auf die schon im Allgemeinen bezeichnete Weise in die specifische Gehörempfindung umgesetzt.

Ortlosigkeit der unmittelbaren Hörempfindungen, in die sich noch kein Urtheil einmischt. — Die Passivität des Gehörsinns erklärt es, daß dieser Sinn der am wenigsten zu ermüdende ist. [Randbemerk. Weiße's von 1854.]

76. So nun angesehen, würde der Gehörsinn als ein wesentlich mechanischer Sinn, wie der des Tastens, nun doch unter wesentlich gleichen Gesichtspunct zu fallen scheinen mit jenen niederen, an die leiblich organischen Processe festgeknüpften, wenn nicht die innere, in den tiefsten Gründen und Zusammenhängen der Gestaltung des raumerfüllenden körperlichen Daseins als solchen wurzelnde Natur der Klangbewegung ihm eine gegenständliche Bedeutung gäbe für die Abbildung der Principien dieser Gestaltung im Elemente nicht der einfachen subjectiven Empfindung als solcher, sondern der die Objectivität des Daseins in sich ausprägenden Anschauung und Vorstellung, und wenn nicht eben diese Bedeutung sich kundgäbe in der Unabhängigkeit des Gehörsinnes von den Processen des leiblich-organischen Lebens. Wir dürfen nämlich von der Klangbewegung sagen, daß sie es ist, durch welche sich in jedem einzelnen klingenden Körper und in den Medien der Klangleitung die schöpferische Bewegung des Inneren der allgemeinen Weltmaterie wiederholt, welche jenen Körpern ihren Ursprung und mit demselben die Besonderheit der räumlichen Gestalt und Zusammensetzung ihrer Theile gegeben hat, welche ihre eigenthümliche Natur, ihr eigenthümliches Wesen ausmacht. Solchergestalt ist es diese Natur, dieses Wesen der besonderen, in räumliche Form und Gestalt eingefügten Körperlichkeit selbst, welches in der Klangbewegung den seinem Begriffe entsprechenden Ausdruck findet. Durch den Gehörsinn in eine Seelenbewegung umgesetzt, wird diese Bewegung ihrerseits im Elemente psychischer Anschauung und Vorstellung zu einer abbildlichen Wiederholung des geistigen Geschehens,

dem zuletzt, wie die Allgemeinheit, so auch alle Besonderheit und individuelle Bestimmtheit des materiellen Daseins entstammt (vgl. 51).

77. Für die Daseinsstufe des nur sinnlich-animalischen Seelenlebens, im Unterschiede des geistigen, des Lebens der menschlichen Seele, wo dieser Sinn noch eine weitere Bedeutung gewinnt (104 f.), ist, zwar nicht das einzige, aber das am meisten hervortretende Moment der teleologischen Bedeutung des Gehörsinns dieses, daß durch ihn, in seinem, eben durch die Teleologie des animalischen Organismus ausgearbeiteten Zusammenhange mit dem diesem Organismus auf den höheren Stufen seiner Entwickelung eigenthümlichen Stimmorgane, eine wechselseitige Abbildung oder Vergegenständlichung des Seelenlebens der Geschöpfe dieser Daseinsstufe für sie selbst vermittelt wird. Denn die Laute der Stimme sind ihrer allgemeinen Beschaffenheit nach in ganz entsprechender Weise, wie die Klangbewegungen anderer Körper, ein Ausdruck für die gesammte Beschaffenheit des Organismus dieser Geschöpfe, so wie derselbe durch die bildende Macht ihres Lebenstriebes, d. h. ihrer Seele, sich in jedem einzelnen derselben gestaltet hat, und eben damit des eigenthümlichen Wesens der Seele selbst; im Besondern und Einzelnen aber sind sie der Ausdruck für die Bewegungen ihres Seelenlebens, sofern dieselben in die Bewegungen des leiblichen Organismus einschlagen und mittelst derselben zugleich zu einem äußerlichen, leiblichen Geschehen werden.

Während bei den übrigen Sinnen die empfangenden Nerven mit Bewegungsnerven verbunden sind, fehlen dem Gehörorgane als solchem die letzteren gänzlich; es ist rein passiv und hat deshalb sein actives Correlat nur neben sich, im Stimmorgan. [Nachschr. 1854.]

78. Wie der Gehörsinn zur Klangbewegung, ganz so verhält sich der Gesichtsinn zur Lichtbewegung. Auch das Licht nämlich ist, nicht anders als der Klang, seinem inneren Wesen nach und in seiner körperlichen, an das Dasein und das Wirken der Materie geknüpften Erscheinung, eine Bewegung. Es ist, nach der Ausdrucksweise der Physiker, die durch jene mechanischen Gesetze, welche von vorn herein in dem Wesen, in der Natur der Materie liegen, geordnete und geregelte Bewegung des als eine unendlich feine, unendlich elastische Materie über den unendlichen Raum verbrei-

teten und auch in die leeren Zwischenräume der wägbaren, in sich cohärenten Körper ergossenen Aethers. Durch die schwingenden Bewegungen (Undulations-, Wellenbewegungen) dieses Aethers wird in ganz entsprechender Weise die Mannichfaltigkeit der Lichterscheinungen, wird insbesondere die Erscheinung der Farben, und werden, mittelst der Zurückwerfung (Reflexion) der Aetherbewegung durch die Oberflächen der schweren und cohärenten Körper, die räumlichen, fortan im Lichte gleichsam schwimmenden Gestaltenbilder erzeugt, wie durch die schwingenden Bewegungen jener Körper selbst die Mannichfaltigkeit der Klänge.

Δέχεσθαι τὰ εἴδη τῶν αἰσθητῶν: die eigenthümliche Function nicht, wie nach Aristoteles, der Sinne überhaupt, sondern nur des Gesichtsinnes. [Randbem. Weiße's.]

79. So, wie gesagt, lautet die Erklärung, welche die heutige, durch Hülfe der Mathematik ausgebildete Naturwissenschaft (Physik) von dem Wesen des Lichtes und der natürlichen Licht- und Farbenerscheinungen zu geben pflegt. Um indeß diese Erklärung wissenschaftlich nutzbar zu machen und zu verwerthen für ein philosophisches Verständniß der Erscheinungen des Gesichtsinnes und der durch den Gesichtsinn bedingten, auf dem Gesichtsinn beruhenden Erscheinungen des Seelenlebens, des allgemeinen sinnlich animalischen sowohl, als insonderheit auch des menschlichen: dazu bedarf es vor Allem einer den Physikern fern liegenden, den Philosophen und Psychologen aber dringend gebotenen Verständigung über das Wesen, über die Natur jenes s. g. Aethers. Derselbe nämlich ist in Wahrheit nicht zu denken als eine auch außerhalb der Bewegung existirende, den Raum in seinen kleinsten, von wägbarer, cohärenter Materie unerfüllten Theilen erfüllende Materie. Er ist nur zu denken als reine, von materiellen Bewegungen unterschiedene, aber mit ihm allenthalben in mechanischem Causalzusammenhang stehende, rein ideelle Bewegung (actus purus), die sich nach Verschiedenheit der Umstände in der eben durch sie, diese Bewegung, zur Sichtbarkeit gelangenden Körperwelt als Lichtbewegung, als Wärmebewegung, als elektrische und magnetische Bewegung, oder auch als die von den Lebenstrieben ausgehende, über die materiellen Bewegungen der organischen Körper übergreifende und sie beherrschende Lebensbewegung (54 ff.) solcher Körper kund giebt.

[Vgl. im Anhange den Abschnitt über Licht und Schwere.] Hier vorzuschlagen die Anwendung des Ausdruckes „Entelechie" als Kunstworts für die Imponderabilien. [Randbem. Weiße's.]

80. Auf entsprechende Weise nun, wie die Klangbewegung in dem Ohre, setzt sich die Lichtbewegung in dem für ihre Aufnahme teleologisch ausgewirkten Gesichtsorgane, in dem Auge der animalisch lebendigen Organismen fort, und gelangt durch dasselbe zum Nervensystem, durch dessen Thätigkeit sie, wie alle andern Sinneseindrücke, in das Element der Empfindung umgesetzt oder übertragen wird, ohne daß wir Grund hätten, in den Nerven selbst und dem Gehirne eine unmittelbare Fortsetzung der äußern Lichtbewegung anzunehmen: aber nicht, wie andere Sinneseindrücke, in einfache Empfindung, sondern in eine solche, welche, durch die in ihr enthaltene Mannichfaltigkeit der Gesichtsaffection, und durch die Form der Räumlichkeit, der bestimmten Raumgrenze, von welcher solche Mannichfaltigkeit umschlossen wird, gleich von vorn herein die Bedeutung der Anschauung, der Vorstellung, oder, was gleich viel, die Bedeutung eines Empfindungsbildes der äußern körperlichen Gegenstände und Bewegungen, deren räumliche Gestalt durch Vermittelung des Lichts an das Auge und in das Auge gelangen, annimmt.

Nur der Gesichtssinn hat, in den Farben, eine bestimmte und beschränkte Anzahl einfacher und ursprünglicher Qualitäten, durch deren nachweisbare Zusammensetzung die ganze Mannichfaltigkeit der verschiedenen untergeordneten und gemischten Effecte entsteht: Snell „philos. Betrachtungen der Natur" (über die Sinne), S. 199 f. [Randbem. Weiße's 1854.]

81. So also wird, zunächst durch den Gesichtsinn, der eben hierin seine in Wahrheit unermeßliche und unergründliche Bedeutung für alles Seelenleben, für alles creatürliche Geistesleben hat, die körperliche Außenwelt zu einem unablässig beweglichen und thatsächlich bewegten Empfindungsbilde innerhalb des Seelenlebens. Die gesammte materielle Natur im Großen, wie die Natur des animalischen Leibes ist teleologisch in ihrem Schöpfungsprocesse auf eine perennirende Erzeugung solches Empfindungsbildes angelegt; wesentlich in ihm, in diesem Empfindungsbilde, und in der Gesammtheit der dadurch bedingten innern Bewegungen des Seelenlebens liegt der lebendige Zweck, der Selbstzweck (die „Entelechie"), des gesammten materiellen Naturdaseins und Naturlebens. Denn

nur durch solches Empfindungsleben wird der animalische Organismus dazu befähigt, Träger eines selbst- und weltbewußten Geisteslebens, Träger einer geistigen Persönlichkeit zu werden.

82. Nicht also durch die Sinnlichkeit schon im Allgemeinen, durch die Wirksamkeit jedes einzelnen der Sinne schon in seiner Besonderheit, wohl aber durch die Eigenthümlichkeit des Gesichtsinnes und durch sein Uebergreifen über die Empfindungen der übrigen Sinne, sofern, mit den einzelnen Lichtempfindungen, aus deren Mannichfaltigkeit eine jede Sehempfindung sich zusammensetzt, auch diese letzteren, gleichzeitig und in gegenständlichem Zusammenhange mit ihr empfunden, in die Sehempfindung eintreten, gewinnt das Seelenleben die Bedeutung eines Vorstellungslebens. Vorstellung nämlich nennen wir, in ausdrücklicher Beziehung fürerst eben nur auf das sinnliche Seelenleben, die erweiterte Bedeutung dieses Wortes auch für das Leben des Geistes (15. 24 f.) einer später folgenden Entwickelung vorbehaltend, das räumliche, im Raume begrenzte und durch solche Begrenzung in sich geschlossene, eine Mannichfaltigkeit zunächst von Lichtempfindungen, daneben aber auch von anderartigem Empfindungsstoff in sich schließende Empfindungsganze, von welchem wir, nach den im Zusammenhange der Geisteslehre von uns gewonnenen Ansichten (21 f.), vorläufig annehmen dürfen, daß es durch Denkthätigkeit des Verstandes, wenn eine solche hinzukommt, in den Begriff eines äußeren, sichtbaren, sinnlich wahrnehmbaren Gegenstandes umgesetzt werden kann.

[Dictat von 1854:] Durch das Gesichtsorgan, dessen specifischer Nerv dem Centralorgane des Gehirns enger als andre Nerven verbunden ist und ganz eigentlich einen Theil desselben ausmacht, dem Lichte, das von Außen in ihn eindringt, zugebildet, besitzt der animalische Organismus an der dem Auge inwohnenden Kraft der Umwandlung der Lichtbilder in Empfindungsbilder so zu sagen ein inneres Licht, welches mit dem äußeren Lichte sich begegnet und die Functionen des äußern Lichts in psychische Functionen umsetzt, und eben dieses innere Licht ist es, was ihn zum Träger eines vorstellenden Seelenlebens macht. Durch dasselbe innere Licht ist auch das dem animalischen Organismus im Unterschiede des vegetabilischen eigenthümliche Vermögen willkührlicher Raumbewegung bedingt; denn auch dieses hat zu seiner nothwendigen Voraussetzung jene inwohnende

Beziehung auf die Unendlichkeit des Raumes, jene ideelle Kraft der Raumsetzung oder Raumbejahung (Raumbeherrschung), welche wir als Grundmerkmal so des inneren als des äußeren Lichts bezeichnen dürfen.

Alle lebenden Wesen sind auf einen Gesichtsinn angelegt, und wo der äußere Sinn fehlt, ist doch das innere Sehen vorhanden. [Nachschrift.] — Sinnen wird von der deutschen Sprache mit Denken gleichbedeutend gebraucht, so wie Sehen mit Erkennen. Doch bezeichnet jenes stets ein unvollendetes, suchendes, gleichsam „tastendes" Denken. [Randbemerk. Weiße's von 1845.]

83. Für die nur sinnliche, animalische Seele, in welcher eine solche Thätigkeit nicht, wenigstens nicht ohne Weiteres von uns vorausgesetzt werden kann, hat indeß die Vorstellung, die Vorstellung unmittelbar als solche, als Gesichtsbild, noch nicht die Bedeutung solcher Gegenständlichkeit, noch nicht die Beziehung auf ein in ihr abgebildetes Dasein außerhalb des Seelenlebens. Denn für diese existirt der Gegensatz eines Innen und eines Außen, eines Ich und eines Nichtich (14) überhaupt noch gar nicht. Die Vorstellungen sind, nicht anders wie jedwede einfache Empfindung, eben nur ein Innerliches, ein Seelenzustand, eine Seelenaffection oder Seelenbewegung; die Beziehung auf ein äußeres Dasein, wenn sie auch hier nicht ausbleibt, ist auf anderem Wege zu erklären, als nur aus dem Begriffe der Sinnlichkeit.

Die Schopenhauer'sche Nachweisung über die Verstandesthätigkeit im Sehen („Vierfache Wurzel" 2c. S. 56 ff.) hat das Verdienst, auf das positive Moment der Sinnesthätigkeit hingewiesen zu haben, welches in der Erzeugung räumlicher Anschauungen durch sinnliche Wahrnehmung liegt, und immerhin als „Gehirnfunction" betrachtet werden kann, so verkehrt es auch ist, irgend welche apriorische Thätigkeit als eine solche Function betrachten zu wollen. Es ist diese Selbstthätigkeit hier von ganz gleicher Art, wie die bei jeder Bewegung der Glieder stattfindende, desgleichen wie die bei der Erzeugung der Stimmlaute; so wenig hier, wie dort, darf die unbewußte Teleologie, die in allen solchen Bewegungen stattfindet, mit der auf einem Bewußtsein des Objectes beruhenden verwechselt werden. Sie erfolgt nach derselben Nothwendigkeit, mit welcher in allen polaren Actionen die Thätigkeit des einen Poles die des entgegengesetzten, mit welcher überhaupt im ganzen Bereiche der Physik jede Wirkung ihre

Gegenwirkung hervorruft. Wir dürfen die von Sch. dem Verstande und dem Bewußtsein der Causalität des Objectes zugeschriebenen Bewegungen im eigentlichsten Wortsinne Reflexbewegungen nennen; sie werden durch den Eindruck des Sehbildes auf ganz entsprechende Weise in dem Gesichtsorgane ausgelöst, wie die sonst so genannten Reflexbewegungen in den Bewegungsorganen durch die vorangehenden Reize. [Zettel von etwa 1860.]

84. So wenig, wie die Kraft solcher äußeren Vergegenständlichung, die, wie gesagt, ein für allemal nur auf dem Denken beruht, eben so wenig besitzt die animalische Seele auch die Kraft jener inneren Vergegenständlichung, welche im selbstbewußten Geiste als Gedächtniß auftritt. Indeß findet allerdings auch schon im sinnlichen Seelenleben, durch Vermittelung der Nerven- und namentlich, wie wir anzunehmen berechtigt sind, der Gehirnthätigkeit, unter fortwährender Einwirkung der perennirend neu zuströmenden Empfindungen sowohl des Gesichts- als namentlich auch des Gehörsinnes ein Analogon jenes inneren Vergegenständlichungsprocesses statt, ein perennirender Niederschlag der hauptsächlich durch die in ihren äußern Objecten zusammentreffende Thätigkeit dieser zwei höhern Sinne erzeugten Vorstellungen zu einem inneren Bestandtheile oder Besitzthume des Seelenlebens. Dasselbe wird, fortan den dunklen oder halbdunklen Inhalt des Empfindungslebens bildend, zwar nur erst in dem Menschengeiste zum Gegenstande jener freien Beherrschung, wie sie durch Verstand, Gedächtniß und Selbstbewußtsein bedingt ist. Aber auch schon in der Thierseele erzeugt sich, hauptsächlich durch die auch im Wechsel andauernde Stetigkeit der Gesichtsempfindungen, ein innerer Zusammenhang des Vorstellungslebens, dem organischen Zusammenhange der leiblichen Lebensbewegungen entsprechend, und es wird dadurch ein Wiederauftauchen, eine spontane Reproduction der Vorstellungen herbeigeführt, theils, wie wir vorauszusetzen berechtigt sind, im Schlafe und Traume, diesem Urzustande alles sinnlichen Seelenlebens, theils, jedoch stets nur auf Veranlassung von der Seite des äußern Sinnenlebens, auch im Wachen.

Die Neigung, das innere Getriebe des Thierseelenlebens allzu menschlich zu denken, wurzelt in dem Nichtverstehen des Princips der inwohnenden Zweckmäßigkeit, und findet sich daher folgerechter Weise

überall da ein, wo das organische Leben auf einen äußerlichen Mechanismus zurückgeführt wird, dafern nicht auf diesem Standpuncte, wie bei Cartesius, das Vorhandensein der thierischen Seele selbst geläugnet wird. [Zettel von etwa 1850.] — Daß das Thier nicht sprechen kann, erklärt sich daraus, daß das Thier wegen Mangels der Vernunft Gehörbilder nicht in einheitliche Vorstellungen zusammenfassen kann. [Nachschr. 1854.]

[Dictat von 1854:] Vorstellung, Vorstellungskraft oder Vorstellungsvermögen, pflegt als das allgemeine Element der innern Mannichfaltigkeit des Seelenlebens von allen Psychologen anerkannt zu werden. Es wird in diesem Sinne als Grundeigenschaft dem angeblich einfachen Seelenwesen, der Seelenmonas, zugeschrieben auch von dem psychologischen Realismus, sei es nun, daß derselbe seine Monaden in unendlich verschiedenen Graden von Klarheit oder Dunkelheit von Innen heraus ein Weltbild erzeugen und dieses Weltbild durch „präſtabilirte Harmonie" mit den Beschaffenheiten und Bewegungen der wirklichen Dinge zusammentreffen läßt (Leibnitz), oder daß er in einem mechanischen Wechselspiel von „Störungen und Selbsterhaltungen" erst einfache, dann immer mehr zusammengesetzte Vorstellungen, Vorstellungsmassen und Vorstellungsreihen, in der Seele entstehen läßt (Herbart). Aus der letztern Hypothese ist der Versuch einer mathematischen Psychologie, einer „Statik und Mechanik der Vorstellungen" und einer darauf zu begründenden angeblich exacten Erklärung aller Seelenerscheinungen hervorgegangen. Wir dagegen werden von dem Standpuncte einer ideellen Ansicht des Seelenlebens aus die animalische Seele vielmehr selbst als die lebendige, concrete Einheit der Vorstellungen bezeichnen, die zunächst von Außen, durch die Sinne, erzeugt, sich auf ähnliche Weise mit einander gegenseitig verbinden und durchdringen (nach der gewöhnlichen Ausdrucksweise durch Associationen zu Vorstellungsmassen und Vorstellungsreihen), wie die körperlichen Stoffe im organischen Leibe, und in dieser Verbindung und Durchdringung selbst erst das Seelenwesen ausmachen.

Die mathematische Psychologie Herbarts leidet an einem Grundirrthume, der bis auf ihre metaphysischen Voraussetzungen zurückgeht. Wenn auch die Vorstellungen intensive Größen sind, so ist doch ihre Berechnung nicht möglich, geschweige in einer ausgebildeten Wissenschaft. Jede Art angewandter Mathematik hat eine Mannichfaltigkeit wechselnder Erscheinungen auf eine Einheit zurückzuführen, die aber die Möglichkeit einer Mannichfaltig-

keit in sich schließt, eben so wie für die reine Mathematik der Raum, die Zeit, die Zahlenreihe solche Einheiten sind. So sind Bewegungen und Kraftwirkungen, die sich auf die Materie zurückführen lassen, Gegenstände angewandter Mathematik. Ist aber die Seele ein solches Einfaches? Auch nicht nach Herbarts Voraussetzungen; denn die Mannichfaltigkeit der Vorstellungen ist in ihr nicht ausschließlich das Resultat der Analyse ihrer Einheit, vielmehr das Resultat eines Wechselverkehrs mit der Außenwelt von unberechenbarer Unendlichkeit in der Möglichkeit seiner Verschiedenheiten. Der Stoff wäre hier ein schlechterdings ungleichartiger. Eine andre Möglichkeit wäre eine der Chemie ähnliche Behandlung der Psychologie. Aber auch hierzu würde es an einer Scheidung der Vorstellungen in übersehbare Gruppen fehlen; es ließe sich keine geschlossene Anzahl von „Elementen" aufstellen. Am allerwenigsten ist die Vernunft, die etwas ganz Neues hinzubringt, dem Calcul unterworfen; in ihr hat Freiheit und Unendlichkeit, die Incommensurabilität, ihren ursprünglichen Sitz. Herbart begeht den Fehler, die vernünftige Seele mit der sinnlichen zusammenzuwerfen. [Nachschr.]

85. Das specifisch Thätige in diesen auf Reproduction eines bereits eingesammelten Inhalts von Empfindungen und Vorstellungen beruhenden, aber alsbald auch in spontanen, nach Außen gerichteten Bewegungen zu Tage kommenden Processen des animalischen Seelenlebens ist nichts Anderes, als jener über alles leibliche eben so wie alles psychische Leben übergreifende Lebenstrieb, welchen wir oben (54 f.) als das eigentliche Wesen der sinnlichen Seele haben kennen lernen. Er nimmt in dem, so, wie im Obigen gezeigt, durch perennirende Wirksamkeit der äußern Sinne gestalteten Seelenleben die entsprechende Stellung ein, wie im Geiste der Wille (29 f.), und ihm kommt das Prädicat der Spontaneität oder unbewußten Freiheit zu (57), so wie dem Willen das der bewußten Freiheit (30). Mit diesem jedoch ist er, bei dem Mangel der Vernunft und des Selbstbewußtseins, in keiner Weise, wie häufig geschieht, zu verwechseln, obwohl sich ihm in ganz entsprechender Weise alle leiblichen und psychischen Bewegungen und Thätigkeiten unterordnen, wie dem Willen alle geistigen Thätigkeiten und Bewegungen.

In welchem Sinne werden wir von den innern Bewegungen des animalischen Seelenlebens sagen dürfen (gemäß jener Definition des Begriffs der Spontaneität, von welcher unsere Darstellung ausgegangen ist), daß ihnen ein Spielraum der Möglichkeit, des So oder Anders geöffnet ist, der bei den rein körperlichen Bewegungen noch

nicht stattfindet, so daß dadurch auch die von der Seele ausgehenden Bewegungen des Körpers den Charakter erhalten, den wir durch das Prädicat „willkührlich" bezeichnen? Nach der Seite ihrer Passivität oder Receptivität, also in Bezug auf alle unmittelbar sinnliche Empfindungen, dürfte es schwer fallen, die animalische Seele von der strengen Nothwendigkeit zu entbinden, welche in dem körperlichen Hergange als solchem statt findet, durch den die Empfindung sich vermittelt. Die Spontaneität müßte also in dem Uebergange von dem passiven Verhalten zum activen ihren Sitz haben, das heißt, denn nur durch diesen wird der Uebergang gemacht, in dem Begriffe des Triebes; und in so fern, als das passive Verhalten beim Empfinden durch die Activität des Triebes bedingt ist, bekäme dann auch jenes daran seinen Theil. Soll diesem Gedanken eine Folge gegeben werden, so dürfen wir den Trieb in keinem Falle als bestimmt durch eine einzelne, auf sinnlichem Wege der Seele von Außen zukommende Empfindung denken, sondern wir müssen auf den Proceß unsere Aufmerksamkeit richten, in welchem die Empfindungen und Vorstellungen, welche successiv die Seele treffen, von dieser innerlich zu beweglichen und unablässig bewegten Massen verarbeitet werden, deren Dasein sich durch Empfindungen kund giebt, die von Innen heraus entstehen, ohne eine adäquate äußere Einwirkung, so wie auch durch jene Modalitäten der auf dem Wege der äußern Sinne erzeugten Empfindungen, welche bei einem längeren Verlaufe des Empfindungslebens demselben allmählig einen veränderten Charakter ertheilen. Kurz, der Begriff der Spontaneität in diesem Sinne trifft zusammen mit dem Begriffe psychischer Productivität. Dieser aber hat seinen Sitz wesentlich in dem Vorstellungsleben, sofern dasselbe, obgleich wurzelnd in der Sinnlichkeit, doch über die äußere Sinnlichkeit hinausgeht. Bei dem Ausdruck Willkühr, wenn er für die animalischen Körperbewegungen im Allgemeinen gebraucht wird, liegt eigentlich die Voraussetzung zum Grunde, daß alle solche Bewegungen von Vorstellungen ausgehen, welche ihrerseits nicht aus der mechanischen (physiologischen) Nothwendigkeit des Sinnentriebwerkes stammen, sondern aus der Productivität des innern Seelenlebens. Auf die Bewegungen des bloßen Instinctes angewandt, hat dieser Ausdruck nur eine uneigentliche Bedeutung, aber die Sprache hat ihm diese Bedeutung gegeben, weil die Grenze zwischen den blos instinctiven und den aus dem Spiel der Vorstel-

lungen stammenden Bewegungen eine flüssige ist. Auch in die blos instinctiven Bewegungen mischt sich doch immer schon ein Theil von Willkühr ein, wenn auch in den niedern Thiergattungen nur ein schwacher oder geringer. Die Thierschöpfung ist aber eben dazu da, dem Weltgeiste das Element einer spontanen (nach der gewöhnlichen, aber ungenauen Ausdrucksweise, einer freien) Productivität zu vermitteln auf dem Boden des organischen Einzellebens, welches zum Behufe dieser Productivität eben in der animalischen Schöpfung eine Innerlichkeit gewann, die der vegetabilischen noch abgeht, und zugleich von dem Boden abgelöst wurde, um diese Productivität durch seine Bewegungen nach Außen bethätigen zu können. [Zettel von 1855.]

86. Wie für die Macht und Wirksamkeit des freien Willens im Geistesleben (38 f.), dem entsprechend bildet auch für die hier bezeichnete Wirksamkeit des Lebenstriebes in der sinnlichen Seele eine unumgängliche Voraussetzung der Gegensatz von Wohl und Wehe, von Lust und Schmerz im Gefühls- oder subjectiven Empfindungsleben. Nur in Kraft dieses Gegensatzes erstreckt sich der teleologische Charakter, welchen der Lebenstrieb in seinem leiblichen Wirken bethätigt, auch über seine Wirksamkeit im sinnlichen Seelenleben. Wie die Wirksamkeit des Willens in selbstbewußter, so geht die Wirksamkeit des Lebenstriebes überall in unbewußter Weise auf das Ziel, auf den inwohnenden Endzweck des Wohles oder der Lust, und das gesammte organische Triebwerk so des leiblichen wie des Seelenlebens dient dabei, eben so unbewußt, als Mittel.

Hiezu im Gegensatz die Lehre der Stoiker: die sinnliche Lust ein *ἐπιγέννημα*. [Randbem. Weiße's.]

87. Der hier bezeichnete, seinem eigentlichen Wesen nach in dem Wesen des Geistes wurzelnde Gegensatz der Gefühle ist nun aber durch die allgemeine Teleologie des materiellen, creatürlichen Naturlebens für jedes besondere animalische Geschöpf festgebunden an den Gegensatz der spontanen Thätigkeit seines Lebenstriebes zu dem Leiden, welches durch seine Abhängigkeit von den perennirenden mechanischen Einwirkungen der materiellen Außenwelt (53 f.) bedingt wird. In Folge dieser Abhängigkeit beginnt naturnothwendiger Weise alles sinnliche Seelenleben mit Unlust- oder Wehgefühlen, und dergleichen Gefühle kehren in seinem Verlaufe unablässig wieder. Aber seine Teleologie ist von vorn herein durch die

Teleologie des Schöpfungsprocesses auf eine perennirende Ueberwindung dieser Gefühle durch die spontane Thätigkeit der Lebenstriebe angelegt, und an diese knüpfen sich in gleich naturnothwendiger Weise Lust- und Wohlgefühle, so mannichfaltig und unter einander verschiedenartig, als mannichfaltig und verschiedenartig die leiblichen und psychischen Thätigkeitsrichtungen der Triebe sind. Dagegen ist durch eben diese Abhängigkeit von dem Leiblichen Beidem, dem sinnlichen Wohl und dem sinnlichen Wehe, und eben so auch der Auflösung des Wehe in das Wohl, überall in dem nur sinnlichen Seelenleben eine unüberschreitbare Grenze gesetzt, während dagegen im Geistesleben eine Steigerung der Gefühle ins Unendliche statt findet.

88. Weil, wie alles Empfindungsleben, so auch, mit demselben, alles Gefühlsleben im animalischen Organismus an die Thätigkeit der Sinne geknüpft ist: so erscheinen hienach zunächst die Sinne als Quell der Gefühle beider Art im sinnlichen Seelenleben. Jeder Sinn hat an diesem Doppelcharakter der Gefühle seinen Antheil. Doch sind in dem animalischen Organismus die intensiveren Wehegefühle vorzugsweise an den Gefühlsinn, die intensiveren Wohlgefühle vorzugsweise an die Sinne des Geschmackes und des Geschlechts gebunden, in Folge des Zusammenhangs der Organe dieser Sinne mit den Organen der leiblichen Lebensfunctionen (70 f.), und des Doppelverhaltens dieser Organe in Thun und Leiden zur körperlichen Außenwelt. Die objectiven Sinne aber des Gehörs und Gesichts, und in ihrer organischen Verbindung mit diesen (82) zum Theil auch schon die subjectiven, namentlich der Geruchsinn, werden erst in der menschlichen Seele, erst durch die Spontaneität des Denkens, welche sich in sie hineinlegt, zu Quellen intensiverer Wohl- und nebenbei auch Wehegefühle (134).

89. Noch über die, überall durch den Verkehr mit der Außenwelt bedingten, Empfindungen der besondern Sinne hinaus findet jedoch bereits im animalischen Seelenleben, in Folge der unablässigen Wechselwirkung der zwei Factoren des leiblichen Lebensprocesses, der Lebenstriebe und der mechanischen Bewegungen der von der Außenwelt entnommenen Stoffe, welche den Leib bilden (54), eine perennirende Mischung von Wohl- und Wehegefühlen statt, von denen die ersteren in dem Maße überwiegen, in welchem die

leibliche Thätigkeit der Lebenstriebe eine ungehemmte oder auch eine ausdrücklich gesteigerte ist und sich bethätigt auch in spontanen Bewegungen des Leibes und seiner Glieder nach Außen. Man hat in diesem Betracht neben den Begriffen der besonderen Sinne noch den Begriff eines allgemeinen Sinnes (κοιναίσϑησις), eines Lebenssinnes oder Selbstgefühles, neuerdings in die Psychologie eingeführt, während die ältere Psychologie denselben, wie auch der deutsche Wortgebrauch darauf hinweist, in den Begriff des Gefühlsinns einzuschließen pflegte.

[Dictat von 1854:] Als das gemeinsame Organ für die Empfindungen des allgemeinen Sinnes (Allgemeingefühls, allgemeinen Lebensgefühls, „Vitalsinnes“ nach Kant) werden von einigen Physiologen und Psychologen die Abdominal- oder Gangliennerven angesehen, welche zwar in dem gesetzmäßigen, normalen Verlaufe des höher ausgebildeten animalischen Lebens, namentlich im Menschen, nicht als die beharrlichen Träger bewußter Empfindungen erscheinen, dagegen aber auf niederen Stufen der Entwickelung, bei fehlender oder unvollkommener Ausbildung des Systems der Gehirnnerven, die Stelle dieser letzteren vertreten. Immer jedoch läßt es sich schwer ermitteln, wieviel von dem allgemeinen Lebensgefühl, dessen wechselnde Zustände mehr oder minder lebhaft und vernehmlich den Hintergrund aller speciellen Functionen des Seelenlebens bilden, als Wirkung der Gangliennerven zu betrachten ist, oder wieviel davon dem Zusammenwirken der besondern Sinne und ihrer Nerven angehört.

Gesundheits- und Krankheitsgefühl gehören in das Bereich dieses Gemeinsinnes, ebenso die Empfindung von Begierden: Hunger, Durst; auch das Gefühl der Geistesfrische u. dgl. [Nachschr.]

90. Der Lebenstrieb, wiefern seine specifisch psychische, überall aber im Besondern und Einzelnen, wie im Allgemeinen, durch die leiblichen Lebensfunctionen bedingte Thätigkeit in der hier dargestellten Weise durch Wohl- und Wehegefühle geleitet wird, trägt den Namen der Begierde, und hier insbesondere ist es, wo, in Betracht der mehrfachen, überall teleologisch durch den allgemeinen Naturzweck der Selbsterhaltung und Fortpflanzung des Organismus bedingten Richtungen seiner Thätigkeit, die Unterscheidung einer Mehrheit von Trieben und Begierden der animalischen Natur einzutreten pflegt. Dem Begriffe der Begierde, der überall nur auf den posi-

tiven Trieb zur Lust, zur sinnlichen Lust bezogen zu werden pflegt, dient als Gegensatz der Begriff des Instinctes, d. h. des Lebenstriebes, sofern er sich zwar in spontanen Bewegungen, doch ohne Vermittelung durch Gefühl und Vorstellung, dem Bildungstriebe der Pflanzen analog, in der Herbeischaffung und Verarbeitung des äußern Materials zur Erfüllung nur des leiblichen Naturzwecks, der Erhaltung und Fortpflanzung des individuellen und des Gattungslebens bethätigt. Innerhalb seiner eigenen Sphäre aber entspricht dem Begriffe der Begierde als ergänzender Gegensatz der negative Trieb des Gegenstrebens gegen Wehe- und Schmerzempfindungen (Verabscheuung).

[Dictat von 1865: Entsprechend der Bestimmung des animalischen Organismus zu einem stetigen Wechselverkehr mit der Außenwelt finden wir die Befriedigung der Begierden, die Lusterzeugung, überall organisch bedingt durch solchen Wechselverkehr: bedingt nach der einen Seite durch sinnliche Wahrnehmungen und Vorstellungsbilder äußerer Gegenstände, bedingt aber ebenso nach der andern Seite durch die nach Außen gerichtete Thätigkeit der Seele, und somit auch durch den leiblichen Apparat, welcher für die Seele ein actives Verhalten zu äußeren Gegenständen mittelst willkührlicher Bewegungen des Körpers ermöglicht. Solcher Apparat ist in dem entwickelten animalischen Organismus das Muskelsystem, und zu diesem steht demnach das Begehrungsvermögen in dem entsprechenden Verhältnisse, wie das Vorstellungsvermögen zu dem System der Sinne. Diese beiderseitigen leiblichen Apparate selbst aber sind unter einander durch das Nervensystem und dessen Centralstätten, Gehirn und Rückenmark, verbunden.

[Randbemerk. Weiße's von 1854:] Was im Thiere der Instinct, das Entsprechende ist im Menschen die Ahnung. Das rein Physische der Ahnung kommt wohl auch in Thieren vor, aber da der ahnenden Empfindung die Bestimmtheit der Vorstellung fehlt, so bedarf sie der Vermittelung durch Verstandesthätigkeit, wenn die Beziehung auf ihr Object wirklich an ihr hervortreten soll.

91. Obgleich an sich oder ihrem inneren Wesen nach auf das subjective Wohl- oder Lustgefühl als solches gerichtet, gewinnt jedoch, in Mitten der wirklichen Lebenserscheinung, die Begierde, in Folge des Bedingtseins der sinnlichen Wohlgefühle durch leibliche Berüh-

rung und Wechselwirkung mit den Gegenständen der Außenwelt und durch die Abbildung dieser Gegenstände im Vorstellungsleben des animalisch-lebendigen Geschöpfes, überall die Eigenschaft einer Thätigkeitsrichtung auf solche Gegenstände. Es erwächst hieraus eine Analogie des Gegensatzes zwischen Innenwelt und Außenwelt, der als Gegensatz nur im Bewußtsein und nur für das Bewußtsein des denkenden Geistes gegenständlich wird, auch für das Empfindungs- und Vorstellungsleben, oder, wie man sich, eben in Folge dieser Analogie, gemeinhin auszudrücken pflegt, für das „Bewußtsein" des nur animalischen Geschöpfes. Nicht aus der Vorstellung als solcher, wohl aber aus der mit der Vorstellung verbundenen Begierde (im weitern Wortsinn) erwächst jene thatsächliche Beziehung auf den in der Vorstellung bereits abgebildeten, zugleich aber in unmittelbarer zeiträumlicher Gegenwart auf die Sinne des animalischen Geschöpfes wirkenden Gegenstand, welche man, sofern sie im Empfindungs- und Vorstellungsleben als solchen ihren Sitz hat, mit dem Namen des Aufmerkens auf solchen Gegenstand, der sinnlichen Wahrnehmung des Gegenstandes, zu bezeichnen pflegt.

[Dictat von 1861:] Das Zusammentreffen einer augenblicklichen, durch äußere Eindrücke bewirkten Sinnesempfindung mit einer durch frühere Eindrücke in der Seele vorbereiteten und wenigstens nach einem ihrer Grundbestandtheile festhaftenden Vorstellung wird bezeichnet durch den Begriff der Wahrnehmung, der sinnlichen Wahrnehmung, und die Richtung der Seelenthätigkeit auf sinnliche Wahrnehmungen durch den Begriff des Aufmerkens.

Die Vorstellung, von früher in der Seele potentiell haftend geblieben, wird von Neuem actualisirt, wenn ein ähnlicher Eindruck begegnet. Besonders vermittelt dies der Gehörsinn. Die so entstehende Wahrnehmung kann aber immer noch unbewußt sein; auch Thiere und Kinder nehmen wahr. Dasselbe gilt vom Aufmerken. [Nachschr.]

92. Vorstellungsvermögen und Begehrungsvermögen: mit diesen zwei unter einander verbundenen und zu einander in Gegensatz gestellten Ausdrücken pflegt man nicht selten die Gesammtheit der Triebkräfte zu bezeichnen, welche in dem Seelenleben des animalischen Geschöpfes wirksam sind; man pflegt auch wohl dieselben zu übertragen auf die wirkenden Kräfte des Geisteslebens, so daß die letzteren, was wir als durchaus misverständlich be-

zeichnen müssen, als unter den ersteren inbegriffen, als ihnen untergeordnet, anzusehen wären. (Als eben so misverständlich dürfen wir unter allen Umständen die Unterscheidung eines besondern Gefühlsvermögens neben oder zwischen jenen beiden bezeichnen). In der That nun ist durch jene zwei Worte die Gesammtheit des Lebensinhaltes ausgedrückt, welchen wir im sinnlichen Seelenleben nachgewiesen haben. Aber eben so wesentlich, wie die Unterscheidung dieser Zweiheit, ist die Anerkennung der lebendigen Einheit und teleologischen Wirksamkeit der Seelentriebe als Quells zugleich und beherrschender Macht alles Seelenlebens, — ihrer Einheit sowohl in sich selbst, als auch mit dem Lebenstriebe, aus welchem fort und fort die Bewegungen des leiblichen Lebens entspringen.

93. Je mehr nun aber, in jedwedem gegebenen Zeitpuncte des Lebensverlaufs, der Lebensinhalt dieser Triebe und ihre innere Einheit den Charakter nicht eines den Lebensbewegungen als solchen, den leiblichen wie den psychischen, Vorangehenden, sondern eines aus ihnen Entstandenen und Gewordenen, in jedem Augenblicke neu Werdenden und Entstehenden trägt: um so weniger können wir umhin, die teleologische Macht, die über diesem Werdeprocesse waltet, als eine im eigentlichsten Wortsinn bildende, gestaltende anzuerkennen (Bildungstrieb nach Blumenbach). Der unablässig durch das Leben des animalischen Geschöpfes sich hindurchziehende Proceß der Umsetzung des Werdens in ein (beziehungsweise) beharrendes Seelendasein, aus welchem dann wiederum ein neues Werden in näher bestimmter, enger umgrenzter Richtung, als das vorangehende, entspringt, dieser wird bezeichnet durch den Begriff der Gewohnheit („zweite Natur").

[Dictat von 1854:] Durch Instinct und Begierde beherrscht oder geleitet, bildet nach dem Allen das sinnliche Seelenleben einen Proceß, der sich mit dem Kreislaufe des physisch-organischen Lebens dergestalt verschlingt, daß die beiderseitigen Functionen sich wechselseitig zu einander als Zweck und Mittel verhalten. Auch die intensivsten Lustgefühle, die mit der Befriedigung des Nahrungs- und Geschlechtstriebes verbunden sind, dienen, während sie auf der einen Seite als ein höherer Selbstzweck erscheinen, doch zugleich dem allgemeinen Naturzweck der Erhaltung des Individuums und der Gattung. Zwar können wir als die teleologische Spitze dieses Gesammtprocesses das

freie Wechselspiel der Vorstellungen und der ihnen entsprechenden Bewegungen ansehen, welches auf allen Stufen des animalischen Lebens, aber in steigendem Verhältnisse mit den Graden der Entwickelung dieses Lebens, von Lustgefühlen eigenthümlicher Art begleitet ist, denen man, um ihrer Reinheit von körperlichen Zwecken willen, einen selbstständigeren Werth zuschreiben kann, als der Befriedigung blos physischer Bedürfnisse. Immer jedoch werden durch diese Lustgefühle die Angst- und Wehegefühle, die von allem animalischen Dasein, in Folge seiner Abhängigkeit von der Außenwelt, unzertrennlich sind, nur unvollständig aufgehoben. Diese Erwägung und mit ihr in Verbindung der Umstand, daß gerade die höchste Auswickelung des animalischen Organismus, die Sinne des Gesichts und des Gehörs, entblößt, wie sie es sind, auf dieser Stufe des Seelenlebens von den eigenthümlichen Lustgefühlen der niedern Sinne [88], hier als ein relativ Zweckloses, weil nur den niedern Zwecken des Organismus Dienendes, erscheinen, weist uns darauf hin, wie das animalische Seelenleben überhaupt nur nach der einen Seite als Selbstzweck, nach der andern aber als Mittel oder Durchgangsstufe für höhere Schöpfungszwecke zu gelten hat.

94. Die Macht der Gewohnheit bedingt im thierischen Leben die Möglichkeit einer inneren Veränderung und Fortbildung seiner Natur durch äußere Einwirkungen, welche den Thätigkeiten des Seelenlebens und mittelst dieser auch des leiblichen Lebens eine beharrende Richtung abgewinnen, indem sie ihnen bestimmte gegenständliche Zielpuncte zuweisen. Hierauf beruht für das thierische Leben, jedoch nur für das durch Vollständigkeit seiner sinnlichen Ausrüstung dazu von der Natur bereits vorbereitete, die weitere Möglichkeit der Zähmung, der Dressur durch absichtliche Einwirkung von Seiten menschlicher Verstandes- und Willensthätigkeit. Für den Menschengeist aber beruht eben hierauf, wie aus dem Nachfolgenden sich ergeben wird, alle Möglichkeit einer solchen Bildung, welche den Geist mit der sinnlichen Natur des Menschen in Einklang setzt und die Kräfte der letzteren für Leben und Thätigkeit des ersteren verwerthet.

III. Verbindung von Geist und Sinnlichkeit in der Menschenseele.

Parallele in der „Philos. Dogmatik": Bd. II, S. 204—282, 336—391; auch von 391 bis Ende.

95. Das sinnlich-animalische Leben, in seiner Doppelgestalt als leibliches und als Seelenleben, bezeichnet und erfüllt die oberste Stufe in der Teleologie des creatürlichen Naturlebens. Es stellt sich, der Natur gegenüber, als Selbstzweck dar, dem creatürlichen Geiste gegenüber aber als Mittel zur Verwirklichung des letzteren. Als Selbstzweck, als inwohnender Naturzweck bethätigt es sich in einer Unendlichkeit von Gestalten, von Gattungen und Arten lebendiger Geschöpfe: eine jede derselben ausgeprägt nach einem gemeinsamen, auf die Einheit der schöpferischen Willensthat, der sie alle entsprossen sind, zurückdeutenden Grundtypus, und ausgerüstet mit der Kraft, mit dem Lebenstriebe der Selbsterzeugung, der Fortpflanzung in einer unendlichen Reihe beseelter organischer Individuen, deren jedem durch das innerhalb eines bestimmten Lebenskreises der materiellen Natur, der aber seinerseits nicht überall auf unendliche Dauer angelegt ist, unwandelbar feststehende Lebensgesetz der Gattung ein bestimmtes Maß seiner inneren und äußeren Lebensbewegungen zugetheilt ist, nach dessen Erfüllung es dem Tode, d. h. der Erlöschung seiner Lebensfunctionen und der Auflösung seines Leibes in dessen der allgemeinen materiellen Natur entnommene Bestandtheile anheimfällt.

[Dictat von 1865:] Wie neben den thatsächlich vorhandenen Formbildungen der animalischen Natur noch unendliche andere möglich sind, wie demzufolge auch in dem Dasein der vorhandenen sich überall das Walten einer spontanen productiven Macht kund giebt, derjenigen analog, welche wir überall auch in den Erscheinungen und Bethätigungen des individuellen Lebens beobachten, davon geben die Reste der untergegangenen Bildungen Zeugniß, welche wir so vielgestaltig in den Steinen und Erdschichten der vorgeschichtlichen Urwelt antreffen.

§ Auch dieser Entwicklungsproceß, obgleich im Allgemeinen, im Großen und Ganzen, eingeschlossen in die Grenzen der Naturgesetze,

welche die ganze organische Schöpfung ebenso wie bereits die unorganische durchwalten, unterliegt jedoch im Einzelnen überall den mannichfaltigsten Abweichungen und Zufälligkeiten, welche ihrerseits auf das von allen Lebensprocessen unzertrennliche, obwohl innerhalb des sinnlichen Lebens enger als innerhalb des geistigen gebundene Princip der Spontaneität, der spontanen Productivität, zurückzuführen sind.

96. Als Mittel dagegen zur Erfüllung des höhern Naturzwecks, zur Verwirklichung eines creatürlichen Geisteslebens, sehen wir innerhalb des Lebenskreises der irdischen Natur, in welchen wir selbst mit Leib, Seele und Geist hereingestellt sind, das sinnlich-animalische Leben sich bethätigen durch das Hervortreten einer einzelnen Gattung aus der Reihe der übrigen, in welcher von vorn herein, durch die teleologische Wirksamkeit der schöpferischen Naturkräfte, der gemeinsame Typus zu einer Gestalt entwickelt ist, geeignet, dem innerhalb ihrer nach Selbstverwirklichung ringenden Geiste als Basis und als Mittel solcher Selbstverwirklichung zu dienen. Diese Gattung ist das Menschengeschlecht, und die Aufgabe des dritten Theiles der Psychologie ist es, die Art und Weise, den Hergang dieses Selbstverwirklichungsprocesses, so wie er sich nicht in einem einzelnen Zeitmomente einmal für immer vollzogen, sondern fort und fort in uns Allen aufs Neue vollzieht, zum wissenschaftlichen Bewußtsein zu bringen.

[Dictat von 1865:] Auch das menschliche Geschlecht, ähnlich wie andre Gattungen animalischer Geschöpfe, zeigt eine Mehrheit morphologischer Varietäten, die sogenannten Rassenbildungen, welche sich bei ihrem durchgehenden Beharren nicht zurückführen lassen auf den zufälligen Wechsel äußerer klimatischer oder sonstiger Einflüsse, und mit welchen allenthalben entsprechende Unterschiede parallel gehen in der psychischen und der dadurch bedingten geistigen Lebensgestaltung. Wir dürfen annehmen, daß das Vorhandensein dieser Unterschiede auf einen allmähligen Entstehungsproceß des Menschengeschlechts hinweist und auf das Walten einer inwohnenden spontanen Ursächlichkeit innerhalb der allgemeinen Naturgesetze und des allgemeinen, teleologisch geordneten Schöpfungsplans.

97. Der Mensch, d. h. hier das einzelne Individuum des Menschengeschlechts, kommt aus den Händen der Natur auf dem

Wege geschlechtlicher Fortpflanzung, als ein Thier wie andere Thiere, mit einem Leibe, der in den wesentlichen Charakterzügen seiner Gestalt und seiner Lebensfunctionen der Leiblichkeit der höher ausgebildeten Thiergattungen entspricht, und mit einer Seele als Lebenstrieb dieses Leibes, der in seiner Eigenschaft als Bildungstrieb (93) in dem Nervensystem, in den Sinnes- und Bewegungsorganen solches Leibes die Mittel zu einem sinnlichen Wechselverkehr mit der Außenwelt, und damit zur Entfaltung auch eines inneren Lebens, eines Seelenlebens, sich ausgewirkt hat. Dabei jedoch giebt sich die Bestimmung dieses Leibes sammt dem sich in ihm entwickelnden Seelenleben zum bildsamen Material für ein im Seelenleben sich bethätigendes Geistesleben von vorn herein durch einen dem Menschen eigenthümlichen Mangel kund, durch den Mangel jener dem Thierleben eigenthümlichen Instincte, durch welche, unvermittelt durch die psychische Spontaneität eines schon entwickelten und (100) durch Gewohnheit ausgebildeten Gefühls- und Vorstellungslebens (90), die Natur dort für die Erfüllung der äußeren Bedingungen des leiblichen Daseins Sorge getragen hat.

Der Mensch stellt die reinste und vollständigste Ausprägung des animalischen Gesammttypus dar, zugleich aber auch seine Herabsetzung von der Actualität, die er in den besonderen Thiergattungen erlangt hatte, zur Potentialität. Daher die sinnliche Unselbstständigkeit der Menschennatur, welche hierin im Nachtheil gegen die thierische steht. [Randbemerk. Weiße's von etwa 1855.]

98. An die Stelle des mangelnden oder abgeschwächten Naturinstinctes ist im Menschen der Geist eingetreten. Nicht durch eine Eingießung von Außen; denn eine solche würde mit der Natur des Geistes, dessen gesammtes Dasein und Leben auf Selbstthätigkeit beruht, in Widerspruch stehen. Wohl aber durch schöpferische Weckung der in der vollständig entwickelten Natur des animalischen Seelenlebens als reale Möglichkeit schlummernden Kraft des D e n k e n s zu einer derartigen perennirenden Selbstthätigkeit, aus welcher sich ein B e w u ß t s e i n im eigentlicheren Wortsinne, als jenem, in welchem man auch von einem nur sinnlichen Bewußtsein spricht (91), kurz ein S e l b s t b e w u ß t s e i n erzeugt (11 f.)

99. Das Denken liegt im Allgemeinen als eine Möglichkeit schon in dem durch eine vollständig ausgebildete Sinnlichkeit

bedingten, auf dem Wege der Gewohnheit (93 f.) zu einer festen inneren Gestaltung ausgebildeten Vorstellungs- und Begehrungsleben. In diesem Leben nämlich wird, kraft jener Selbstthätigkeit, die, durch den Schöpferruf, welchem das Reich der sinnlich animalischen Geschöpfe sein Dasein verdankt, aus dem Schlummer des blos körperlichen Lebens erweckt, überall schon in den inneren Bewegungen des Vorstellens und Begehrens waltet, in jedwedem Momente der inneren Bethätigung des Seelenlebens unter diesen Formen auch jener Act der Beziehung auf sich selbst, der inneren Selbstbespiegelung, hervorzutreten vermögen, welchen wir (8 f.) als das allgemeine Wesen des Denkens bezeichnet haben. Und so findet denn der aufmerksame Beobachter auch schon in den Lebensäußerungen höher entwickelter Thiere die deutlichen Spuren einer augenblicklich hervortretenden und augenblicklich wieder verschwindenden inneren Reflexion der Empfindungen und Vorstellungen in sich selbst, welche wir mit dem Namen eines sporadischen Denkens bezeichnen können. Noch deutlicher aber findet er sie in jenen Anfängen des menschlichen Seelenlebens, welche noch nicht aus dem Charakter der Thierheit, d. h. aus der Sphäre des blos sinnlichen Seelenlebens herausgetreten sind.

[Dictat von 1861:] Auch das Denken ist Selbstthätigkeit, Spontaneität. Obgleich in allen sinnlichen Seelenwesen, also namentlich im Menschen, bedingt durch Sinnlichkeit und also, wie die Sinnlichkeit selbst, durch Functionen des organischen Leibes, wird das Denken doch nicht bewirkt auf dem Wege physikalischer, mechanischer Causalität, sondern es entsteht, oder kann entstehen, es springt inmitten der sinnlichen Seelenthätigkeiten hervor, ohne wirkende Ursache im eigentlichen Wortsinne, wesentlich nur in Kraft seiner selbst, überall da, wo jene sinnlichen Bedingungen gegeben und zu einem Vorstellungsleben entwickelt sind.

Spontaneität liegt zwischen mechanischer Nothwendigkeit und bewußter Freiheit in der Mitte: unbewußte, transscendentale Freiheit Kant's. [Nachschr.]

100. Soll nun aber in der oben (11 f.) geschilderten Weise aus diesen sporadischen Anfängen des Denkens ein vernünftiges Bewußtsein, ein Selbst- und Weltbewußtsein hervorgehen, so müssen diese Anfänge sich zusammenschließen zu einer stetig in sich zusammenhängenden Thätigkeit jener inneren Reflexion, zu einer fort und

fort, ohne Unterbrechung sich aus sich selbst erzeugenden und in jedem neuen Acte auf die früheren zurückkommenden, die vorangehenden Denkacte für die nachfolgenden vergegenständlichenden Denkthätigkeit; das Denken muß, m. a. W., dem beseelten Geschöpfe seinerseits zur Gewohnheit werden (93). Dies nun aber sehen wir, wie schon erinnert (16), thatsächlich nur in dem Menschengeschlecht geschehen. Wir können nicht umhin, aus diesem Umstande den Schluß zu ziehen, daß dieser Vorgang, dieser Fortschritt vom sporadischen zum continuirlichen Denken an physischen Bedingungen hängt, die, so viel die irdische Daseinssphäre betrifft, eben nur im Menschen, aber in keiner andern Thiergattung verwirklicht sind.

101. Welcher Art nun werden diese Bedingungen sein? Sollen wir zu diesem Behufe ein specifisches, nur dem Menschen, aber nicht den andern Thieren zu Theil gewordenes Denkorgan annehmen? In der That pflegt man nicht selten das Gehirn als Denkorgan zu bezeichnen. Aber ein Gehirn haben auch die Thiere; bei diesen dient es, in seiner organischen Verbindung mit den Sinnes- und Bewegungsnerven (66), als Organ der Sinnlichkeit und der willkührlichen Bewegung; insbesondere scheint in den höhern Thierarten durch specifische Gehirnthätigkeit der innere Zusammenhang des Vorstellungs- und Begehrungslebens, welches dort nicht blos im Allgemeinen, sondern auch überall im Besondern und Einzelnen in durchgängiger Abhängigkeit von der Sinnlichkeit bleibt (82 ff.), vermittelt. Dem entsprechend können auch im Menschen als unmittelbare Functionen des Gehirnes (nebst Rückenmark) im Allgemeinen, im Großen und Ganzen, nur solche Zustände und Thätigkeiten des Seelenlebens betrachtet werden, die ihm mit den Thieren gemeinsam sind; oder m. a. W., auch im Menschen wird das Gehirn im Allgemeinen nur als Organ des sinnlichen Bewußtseins (91), nicht als Organ des Vernunftbewußtseins betrachtet werden können.

102. Um nun für die vermeintliche Bedeutung des menschlichen Gehirnes auch als Vernunftorgan die Erklärung zu finden, haben diejenigen, welche von der Voraussetzung ausgehen, daß auch das Denken in gleichem Sinne, wie jene sinnliche Seelenthätigkeit, eines besonderen leiblichen Organes bedürfe, die weitere Hypothese aufgestellt, daß in gewissen Eigenthümlichkeiten des menschlichen

Gehirnbaues der Grund, welcher das menschliche Gehirn im Unterschiede des thierischen zum Organ auch des vernünftigen Denkens und aller andern durch solches Denken bedingten Geistesthätigkeiten eigne, zu suchen sei. Aber es ist auch den angestrengtesten Untersuchungen nicht gelungen, zwischen dem menschlichen Gehirnbau und dem in allen wesentlichen Puncten gleichartigen der höhern Thiere einen derartigen Unterschied aufzufinden, welcher dieser Erwartung entsprochen hätte.

Wiewohl das Gehirn des Menschen mehr wiegt als das der meisten Thiere, so ist es doch leichter als das einiger Thiere, und auch sein relatives Gewicht, im Verhältniß zum Gewichte des ganzen Körpers, ist bisweilen geringer, als bei Thieren, z. B. im Vergleich zu Vögeln. Das Gehirn ist kein specifisches Denkorgan. Aber allerdings wird es durch die Denkthätigkeit in Anspruch genommen, weil die das Denken allezeit begleitende Vorstellungsthätigkeit oder innere Sinnesthätigkeit des Gehirns bedarf. [Nachschr. 1854.]

103. Unter diesen Umständen können wir unserseits nicht umhin, auf den Begriff eines leiblichen Denkorgans in dem hier bezeichneten Sinne zu verzichten, und auf den mit dem Inhalt unseres ersten Theils übereinstimmenden Satz des Aristoteles und der in seine Fußtapfen tretenden Philosophie des Mittelalters zurückzukommen, daß das Denken und mit dem Denken alle specifische Geistesthätigkeiten kein physisches Organ haben, sondern, wie in dem Urgeiste, so auch im creatürlichen Seelenleben aus freier, d. h. in diesem Zusammenhange, leibloser Selbstthätigkeit gleich anfangs und im ganzen Verlaufe des Geisteslebens immer neu wieder hervorgehen. Es findet dieser Satz auch erfahrungsmäßig eine kräftige Unterstützung in der gleichfalls schon von den Alten gemachten Beobachtung, daß das Denken, oder vielmehr, wie wir es vollständiger ausdrücken dürfen, daß alle Vernunft-, Gemüths- und Willenskräfte als solche, nicht, wie die an besondere leibliche Organe gebundenen sinnlichen, in den ein für allemal gezogenen Grenzen der leiblichen Kräfte ihre Schranke finden, und sich daher auch nicht, wie diese, durch Intensität oder zeitliche Extension der Kraftübung abschwächen, sondern daß sie, der Unendlichkeit des Vernunftbegriffs entsprechend (18), durch jede Kraftübung nur immer mehr sich selbst und ihre Erfolge steigern.

104. Damit wird jedoch nicht ausgeschlossen, daß nicht mittelbar jene Geistesthätigkeiten, und das Denken an ihrer Spitze, im

Menschen und in aller Creatur, vermittelt wie sie es daselbst in alle Wege sind durch Sinnlichkeit in der weitesten Bedeutung dieses Wortes, bedingt sind durch dieselben Gestaltungen und Formen der Leiblichkeit, welche den Sinnesthätigkeiten mit Einschluß des Begehrens und Vorstellens zum Grunde liegen: so in den Thieren und den noch nicht zum Vernunftbewußtsein entwickelten Menschen das sporadische Denken, welches wir ihnen zugestanden haben, durch das Vorhandensein eines vollkommen und allseitig ausgebildeten, in einem entsprechend ausgebildeten Gehirne gipfelnden animalischen Organismus überhaupt; wir haben aber bereits (100) die Bemerkung gemacht, wie dieser Umstand allerdings auch auf die Annahme besonderer physischer Bedingungen für die dem Menschen eigenthümliche stetige, in sich zusammenhängende Geistesthätigkeit hindrängt. Solche Bedingungen müssen wir also jetzt auf einem anderen Wege, als jenem von einem Theile unserer Vorgänger vergebens eingeschlagenen (101 f.), aufsuchen.

[Dictat von 1854:] Die animalische Seele ist das Subject, in welchem sich die Zustände und Thätigkeiten der höhern Lebenssphäre der menschlichen Seele allmählig entwickeln, obwohl nach erfolgter Entwickelung das Verhältniß sich umkehrt und die vernünftige Seele, das selbstbewußte Ich, zum Subject wird, dem die Zustände und Thätigkeiten des animalischen Lebens inwohnen.

Der Umstand, daß alle höhern geistigen Thätigkeiten des Menschen der animalischen bedürfen, daß sie in und mit sinnlichen Thätigkeiten sich vollziehen, erklärt zur Genüge alle bestätigten Thatsachen der Phrenologie und Physiognomik, ohne daß die Annahme eines körperlichen Denkorgans dadurch nöthig würde. [Nachschr.]

§ Den äußern Gliedbau betreffend, so hängen die Unterschiede des menschlichen Körpers vom thierischen sämmtlich in näherer oder entfernterer Weise mit dem für die Natur des Vernunftwesens charakteristischen Umstande zusammen, daß der Gebrauch der Glieder in dem Menschen nicht durch Instincte geregelt [97], sondern einer Entwickelung anheimgegeben ist, welche von der Vernunft ausgeht und durch das Mittel der Gewohnheit [93], welche in dem Menschen einen ungleich weitern Spielraum hat, als in den Thieren, das Vorstellungsleben und die natürlichen Triebe und wiederum durch diese die Bewegung der Glieder des Körpers in die Gewalt der Vernunft

bringt. Von dieser Entwickelung wird auch der Bau und die Gestaltung der Glieder ergriffen, und der Körper des Menschen besitzt in demselben Grade eine größere Bildsamkeit als der thierische, in welchem für ihn die unmittelbare Einheit des körperlichen und des Seelenlebens der Bestimmung des körperlichen Lebens Platz macht, sich dem vernünftigen Seelenleben dienend unterzuordnen. Die Eigenschaften, welche so durch Bildung und Gewohnheit der körperliche Organismus und dessen Functionen annehmen, schlagen dergestalt in die Natur des menschlichen Körpers ein, daß die Anlagen dazu sich zu nicht geringem Theile zugleich mit den natürlichen Anlagen und Charaktereigenschaften durch physische Zeugung fortpflanzen.

Menschen, die in blos thierischer Umgebung aufwuchsen, blieben wirklich Thiere. Ihre Erinnerungskraft reichte nur bis auf die Zeit zurück, in welcher sie unter Menschen gekommen, Menschen geworden waren. [Nachschr.]

§ Nur ermöglicht und erleichtert durch den unmittelbaren, natürlichen Bau seines Körpers, im wirklichen Erfolge aber nur ein Werk der Vernunft und der Gewohnheit, ist, was vor Allem als äußeres Merkmal der Erhebung über die blos sinnliche Natur des Thieres betrachtet zu werden pflegt: die aufrecht emporragende Stellung und Haltung des menschlichen Leibes und ein Gang nur mittelst der hintern Extremitäten, wodurch die vordern, die Hände, geschickt werden zum Werkzeuge eines höher gesteigerten und feiner entwickelten Gefühlssinnes und zu einer freieren und mannichfaltigern Werkthätigkeit nach Außen, und wodurch zugleich das zum Himmel in der der Schwere entgegengesetzten Richtung, ähnlich wie die Blüthe der Pflanze, emporgehobene Haupt befähigt wird zum erweiterten gegenständlichen Gebrauch der höhern Sinne und des Stimmorgans. (Was aber am pflanzlichen Organismus den obersten Zielpunct der Entwickelung ausmacht und in diesem Sinne als räumlicher Sitz des teleologischen Princips einen ausdrücklichen Gegensatz bildet zu der im Boden festhaftenden Wurzel, dem Ausgangspuncte der materiellen Kräfte des Pflanzenlebens, das tritt im animalischen Organismus, vertheilt an die Individuen der zwei getrennten Geschlechter, den vom Boden abgelösten innern Organen der Ernährung näher.) Auf entsprechende Weise wird durch Entblößung des größern Theils der Oberfläche des Körpers von den empfindungslosen, aber gegen die wechselnden Einflüsse der Außenwelt schützenden Medien, mit denen die Natur den Körper der meisten

Thiere umgeben hat, die gesteigerte Empfindlichkeit des auf selbsterzeugte künstliche Schutzmittel durch diesen Mangel angewiesenen menschlichen Körpers für die Eindrücke besonders des Gefühlssinnes bedingt; aber Bildung und Gewohnheit müssen hinzukommen, um die Feinheit dieses Sinnes zur wirklichen Eigenschaft der menschlichen Natur zu machen.

Der Mensch stellt die vollständige Umkehrung der Pflanze dar: das sinnliche, geschlechtliche Leben, das höchste Erzeugniß der Pflanze sowohl rücksichtlich des Werths als der räumlichen Stelle, ist beim Menschen abgewandt, der untern Region zugewiesen; im Thier ist der Uebergang zu solcher Umkehrung, gleichsam das fortwährende Anstreben und nur theilweise Gelingen derselben, ausgeprägt. — Weil sein vernünftiger Wille über die Natur gebietet und die Natur nach keiner Seite prädisponirend vorgegriffen hat, vermag sich der Mensch auch allen Naturverhältnissen, Klimaten u. dergl. zu assimiliren. [Nachschrift.]

105. Hiezu nun wird uns fürerst eine noch nähere Verdeutlichung des Zweckes dienen, welcher durch jene Bedingungen erreicht werden soll. Derselbe besteht in einer derartigen Verleiblichung und Versinnlichung der besonderen, in ihrer Vereinzelung auch der Thierseele nicht fremden Denkacte, wodurch dieselben auf entsprechende Weise zu einem Inhalte innerer Wahrnehmung werden, wie bereits in der Thierseele der Inhalt des Empfindens, des Vorstellens und des Begehrens es ist, in Folge seines directen Zusammenhangs mit der Sinnlichkeit. Denn so nur wird in der sinnlichen Creatur das Denken auf gleiche oder ähnliche Weise zum gegenständlichen Inhalte eines weiteren Denkens, wie für alles creatürliche Denken im Allgemeinen die Bewegungen und Zustände des sinnlichen Seelenlebens dies zu werden die Bestimmung haben; nur auf diesem Wege vollzieht sich in der Creatur der nach innerer Nothwendigkeit zur Natur des Geistes gehörige Niederschlag des Denkens zum Wissen (11).

106. Das allgemeine, durch die Natur des animalischen Organismus schon dem thierischen Seelenleben zugetheilte Mittel der Vergegenständlichung innerer Lebenszustände für sinnliche Wahrnehmung und Vorstellung ist (77) der Klang, der Laut der Stimme. Demzufolge nun werden wir das wesentliche, das eigentlich specifische Moment jener leiblichen Begabung oder Ausrüstung, welche vor allen Thieren den Menschen zum Träger der Vernunft-

entwickelung hat werden lassen, zunächst zu suchen haben in einer Eigenthümlichkeit seiner Stimm- und Gehörorgane. Es muß aber diese Eigenthümlichkeit eine solche sein, wodurch die Laute der menschlichen Stimme auf entsprechende Weise zu einer Erscheinung oder einem Ausdruck des in Begriffen und Begriffsverbindungen einhergehenden Verstandeslebens werden können, wie die Laute der thierischen Stimme dies sind für die Vorgänge im sinnlichen Elemente des Empfindungslebens.

107. Wir bezeichnen diese Eigenthümlichkeit der Stimmlaute durch den Ausdruck: articulirte Laute. Gemeint ist damit die ins Unbestimmte veränderliche Zusammensetzung complicirter Laute (Wörter) aus einer gemessenen Anzahl einfacher, zu deren für ein verständiges Bewußtsein unterscheidbarer Hervorbringung sowohl als auch Wahrnehmung es einer specifischen Einrichtung sowohl des Stimm- als auch, im engsten organischen Zusammenhange damit, des Gehörorganes bedarf. Nur diese Einrichtung ist im menschlichen Geschlecht unmittelbar das Werk der den Leib bildenden und die solcher Leibesbildung entsprechende Gestaltung des Seelenlebens hervorrufenden Natur des Menschen. Die nähere Gestaltung der einfachen articulirten Laute selbst und ihre Zusammensetzung zu Wörtern der Sprache, diese gehört dagegen schon der Selbstthätigkeit des Menschen an, und sie kann nicht eintreten ohne ein gerade hierin seine ersten Schritte zur Vernunft- und Bewußtseinsbildung zurücklegendes Denken.

108. Nur durch ein solches Denken nämlich werden, nicht unmittelbar die einfachen articulirten Laute als solche, wohl aber deren erste und beziehungsweise einfachsten Zusammensetzungen, die Wörter, zu Zeichen, Lautzeichen für einen möglichen und, bei thatsächlicher Hervorbringung der Laute, sich durch sinnliche Vergegenständlichung im Gedächtnisse feststellenden Gedankeninhalt, — werden sie eben damit zugleich mittelbar zur Gegenständlichkeit für einen Inhalt äußerlicher Wahrnehmung, für wirkliche Dinge und Bewegungen der Außenwelt. Die Ausprägung der Stimmlaute zu Wörtern ist, wie das sie verursachende und begleitende Denken, ein Werk der Spontaneität des eben hierin seine ersten selbstschöpferischen Bewegungen bethätigenden Verstandes; aber sie ist überall bedingt durch jene Naturbeziehung der Laute auf das an

sich blos sinnliche Empfindungsleben, welche wir (77) bereits in dem thierischen Seelenleben zu bemerken fanden.

109. Sonach also dürfen wir, unter nur vorläufiger Hindeutung auf die sogleich weiter zu erörternde Bedeutung, welche für alles creatürliche Geistesleben der Sprache zukommt, aus Vorstehendem folgendes für die Anthropologie höchst wichtige Resultat abziehen. Das wesentliche, das eigentlich specifische Moment der organischen Begabung und Ausrüstung, das Moment, welches vor allen andern animalischen Organismen des irdischen Daseinskreises den Menschen zum Träger einer Vernunftentwickelung eignet, dieses liegt wesentlich in der dem Menschen eigenthümlichen Ausbildung des Gehör- und Stimmorganes. Dem entsprechend werden wir (nach einer Bemerkung des Aristoteles) auch schon an den Thieren gewahr, wie die in nur so beschränktem Maße ihnen zukommende Bildungsfähigkeit (93 f.) überall bedingt ist durch das Vorhandensein und den Gebrauch von Gehör- und Stimmorganen. Die specifische organische Ausbildung des Gehör- und Stimmorganes hängt aber ihrerseits auf das Engste zusammen mit den übrigen morphologischen Eigenschaften des Organismus bis hinab zu dem festen und starren Bau des Knochengerüstes. Darum ist allerdings in einer gesammten, durch alle Theile hindurchgehenden Eigenthümlichkeit des Körperbaues und der ihm entsprechenden sinnlichen Anlagen die Fähigkeit des Menschengeschlechts zur selbstthätigen Vernunftentwickelung als wesentlich bedingt zu denken.

[Zettel von 1866:] Bei nochmaliger Ueberarbeitung muß gleich von vorn herein die Nothwendigkeit hervorgehoben werden, neben der Gleichartigkeit und innerhalb ihrer Grenzen auch eine Verschiedenartigkeit der Organisation des menschlichen Gehirns von dem thierischen vorauszusetzen. Es muß die Nothwendigkeit anschaulich gemacht werden, in dem menschlichen Gehirn einen Mechanismus anzunehmen, der es ermöglicht, die centrale Bewegung der Zusammenfassung der Empfindungen in Vorstellungen in dieselbe unmittelbare Verbindung mit dem Hervorbringen von Stimmlauten zu bringen, in welche das Thier nur die einfachen Triebe und Gefühlsbewegungen damit bringt: einen Mechanismus, der es erklärt, wie in dem Menschen die Eindrücke des Gehörsinns auf entsprechende Weise sich zu Bildern der Vorstellung gestalten, wie in dem Thiere nur die Eindrücke des Gesichtsinnes. —

Articulation der Laute (Gliederung) ist für den Gehörsinn das Entsprechende, wie für den Gesichtsinn die räumliche Unterscheidung der gleichzeitigen Lichteindrücke. Diese Unterscheidung ist in dem Gesichtsinn ein Unmittelbares, während sie in dem Gehörsinn sich als ein durch Acte innerer Reflexion Vermitteltes darstellt. Das Vermögen solcher Reflexion fehlt, wie in der bisherigen Darstellung schon anerkannt, auch dem Thiere nicht, aber es verlangt, wenn es in Wirksamkeit treten soll, die Hülfe eines Organes zu selbstständiger Producirung articulirter Laute; dazu nun wird das menschliche Stimmorgan erst durch jenen in der Structur des menschlichen Gehirnes vorauszusetzenden Mechanismus, welcher dieses Organ in einen Rapport mit den Processen der Vorstellungsbildung setzt. — Das Beste, was hierüber vom physiologischen Standpuncte psychologischer Betrachtung gesagt ist, habe ich in Lotze's „Mikrokosmos", Buch V, Cap. 3 gefunden.

110. Zu dieser specifischen Naturbegabung — wir können sie die physische Vernunftanlage nennen, die also hienach in alle Wege mit der physischen Sprachanlage zusammenfällt, — muß nun, wie schon bemerkt, die spontane Denkthätigkeit hinzutreten. Sie muß von dem, was in dieser Anlage nur erst als eine Möglichkeit enthalten ist, durch eine in ihrem ersten schöpferischen Geschehen zwar spontane, aber annoch unbewußte, und darum nicht im eigentlichen und engern Sinne (30) freie, Ausprägung von Lautzeichen Besitz ergreifen, wenn es zu einer thatsächlichen Verwirklichung der Vernunft und des Selbstbewußtseins im menschlichen Geschlecht kommen soll. Aber diese Ausprägung selbst hängt neben jener physischen auch noch an einer weiteren, in der allgemeinen Natur der Vernunft als solcher begründeten, also geistigen Bedingung. Sie muß erfolgen in einem alle einzelnen Lautzeichen umfassenden, durch perennirende Selbstvergegenständlichung sie sich nebst ihrem Inhalte einfügenden Zusammenhange. Aus solchem Zusammenhange erst erwächst das nicht an und für sich äußerlich wahrnehmbare, wohl aber, mittelst des sinnlichen Klanges der Stimmlaute, durch spontane Thätigkeit des Verstandes und der Einbildungskraft, fort und fort in das Bereich äußerer Wahrnehmbarkeit hereintretende objective und in seiner Idealität dennoch im wahrsten Wortsinn reale Gebilde einer Sprache.

111. Unter Sprache nämlich, Sprache in der objectiven, historischen Bedeutung dieses Wortes, verstehen wir nicht den blos äußerlichen Complex, nicht die bloße Summe der in der angegebenen Weise physisch bedingten und durch perennirende Denkthätigkeit verwirklichten Lautzeichen. Wir verstehen darunter vielmehr jenen, so zu sagen, idealen Organismus, jenes organische System von Lautzeichen, in welches sich, nach demselben ewigen und unwandelbaren Gesetze der Vernunftnatur, welches auch der Bildung der einzelnen Lautzeichen im Hintergrunde liegt, durch ein zwar spontanes, aber annoch unbewußtes, und also unfreies Denken und Imaginiren, diese Lautzeichen wie von selbst, ohne ausdrückliche selbstbewußte Absicht der Einzelnen, die bei seiner Entstehung mitthätig sind, zusammenfügen. Dasselbe ist, kraft eben jener Natur und Nothwendigkeit des Vernunftlebens, ein, wir dürfen sagen, unsinnlich-sinnliches, unhörbar-hörbares Abbild der Vernunftidee, welche (19) den ewigen Hintergrund alles Vernunftlebens bildet; der Vernunftidee und zugleich der aus der Vernunftidee fort und fort sich erzeugenden Einheit des Vernunftbewußtseins (31).

112. Durch Grammatik und Syntax, durch ihre grammatischen und syntaktischen Gesetze knüpft die Sprache ein lebendiges Band zwischen den einzelnen Lautzeichen (Wörtern), deren Inhalt in der (108) bezeichneten Weise ein einzelner Gedanke, eine einzelne Vorstellung, ein einzelner Gegenstand ist, und der in dem einheitlichen Gesammtorganismus der Sprache sich ausdrückenden oder abbildenden Vernunftidee. Sie knüpfen es auf ganz entsprechende Weise für das specifische sinnlich-vernünftige Bewußtsein des Menschengeistes, wie durch die in der Vernunftidee unmittelbar enthaltenen Denk- und Daseinsformen, Denk- und Daseinsgesetze (19 ff.) ein eben solches Band geknüpft wird für den Geist überhaupt zwischen der Allgemeinheit der Vernunftidee und der Besonderheit des wirklichen Lebensinhaltes, welchen der Urgeist innerlich in sich erzeugt, der creatürliche Geist aber als eine durch die Schöpferthätigkeit des Urgeistes hervorgerufene Außenwelt neben sich vorfindet.

113. Das Vorhandensein einer Sprache, oder einer Mehrheit von, durch die Beschaffenheit ihrer Lautzeichen, die sinnliche sowohl als auch die geistige, verschiedenen Sprachen, ist für die einzelnen

Individuen des menschlichen Geschlechts die nothwendige Bedingung der Realisation ihrer angeborenen physischen Vernunftanlage (109 f.) zu einem thatsächlichen Vernunftleben, zur Ausbildung eines Selbst- und Weltbewußtseins. Dem sinnlichen Seelenwesen des Menschen muß, damit es sich zum Vernunftwesen, zur vernünftigen Persönlichkeit ausbilde, auch die Vernunftidee in sinnlicher Gegenständlichkeit gegenübertreten. Sie muß ihm entgegentreten, weil eine unmittelbare sinnliche Vergegenständlichung durch die Natur der Vernunftidee selbst ausgeschlossen wird, in dem perennirenden, durch Sprache vermittelten Verkehr mit anderen, bereits zum Selbstbewußtsein ausgebildeten Gliedern seines Geschlechts. Nur auf diesem Wege bildet sich im Menschen ein Gedächtniß im geistigen Wortsinn (23), über jenen nur noch sinnlichen Niederschlag der Vorstellungen hinaus, wie ein solcher auch in den Thieren statt findet (84). Das Erlernen der Sprache hat für den Menschen die Bedeutung einer Aneignung, einer Besitzergreifung von der Vernunftidee, ohne die ein stetiges, in sich zusammenhängendes, ein sich immer neu wieder zur Einheit in einem gemeinsamen Mittelpuncte zusammenfassendes Denken ein für allemal nicht möglich ist.

Sprache, der objective Organismus des menschlichen Vernunftlebens, der ideale Leib, den sich der Geist eines Volkes schafft, um sich in ihm auf entsprechende Weise darzuleben, wie der Geist des Einzelnen in seinem organischen Leibe. — Sprache und Denken gehören so genau zusammen, daß wir sie als identisch ansehen können. [Randbemerk. Weiße's.]

114. Nach dem Allen bleibt nun freilich die Frage nach der ersten Entstehung der Sprache oder einer Mehrheit von Sprachen im menschlichen Geschlecht, und in jedem andern Geschlecht creatürlicher Vernunftwesen in andern Daseinskreisen des Weltganzen, noch unbeantwortet. Ueber diese Frage hat die Psychologie von dem durch unsere bisherige Entwickelung gewonnenen Standpuncte, der auch in dem annoch Nachfolgenden seine Bestätigung finden wird, nur so viel zu sagen, daß eine Beantwortung derselben auf blos naturalistischer Grundlage, das heißt eine Erklärung aus den Kräften und Eigenschaften des sinnlichen Seelenwesens in seinem naturnothwendigen Zusammenhange mit einer organischen Leiblichkeit, unmöglich ist. Sie wird nur möglich durch

Voraussetzung einer schöpferischen Einwirkung auf dieses Wesen von Seiten jenes Urgeistes, welchem dieses Wesen selbst, sammt der sein Dasein bedingenden Natur oder Körperwelt, dieses sein Dasein zu danken hat, — einer Einwirkung, bei der aber in alle Wege die Selbstthätigkeit der Creatur durch spontanes Denken und Imaginiren vorausgesetzt und in Anspruch genommen wird.

[Dictat von 1865:] Die Frage nach dem Ursprung der Sprache fällt für uns zusammen mit der Frage nach der geschichtlichen Erhebung der Menschheit aus der sinnlichen Natur. Denn in der Natur des creatürlichen Geisteslebens überhaupt liegt von vorn herein eben dies, daß es nur hervorgehen kann in einer derartigen Gemeinschaft der dazu angelegten und berufenen Creaturen, wie sie für das menschliche Geschlecht eben durch die Sprache sich vermittelt.

§ So unzweifelhaft die Erhebung der Thierheit zur Menschheit und mit ihr die erste Spracherfindung nicht denkbar ist ohne die Annahme einer in immer neu aufblitzenden sporadischen Denkacten und damit verbundenen Ansätzen zu articulirter Rede sich äußernden Thätigkeit, so weist uns doch schon die Analogie des Hergangs der Spracherlernung in dem einzelnen Menschen auf die Unumgänglichkeit einer andern, zweiten Bedingung hin. Dies nämlich ist die schöpferische Einwirkung aus jener übersinnlichen Region des Daseins, in welcher wir die Vernunft, welche im Menschen erst geweckt werden soll durch jenes sinnliche Mittel, als vorhanden und lebendig bereits in Gestalt eines persönlichen Urgeistes zu denken haben.

Herder „über den Ursprung der Sprache" hält in der schöpferisch-organischen Entstehung die richtige Mitte fest zwischen der supranaturalistischen und der naturalistischen Ansicht. An ihn angeschlossen W. v. Humboldt und J. Grimm. [Nachschr. 1854.] — Sollte sich nicht eine Analogie annehmen lassen zwischen der Verschiedenheit des animalischen Organisationstypus in den Classen der Strahlen-, Weich-, Glieder-, Wirbelthiere &c., und den Verschiedenheiten des sprachlichen Organisationstypus in jenen Hauptformationen des Sprachenorganismus, wie Humboldt u. A. sie nachgewiesen? [Zettel von 1866.]

115. Leichter, als auf die eben aufgeworfene Frage, läßt sich von dem durch unsere Darstellung gewonnenen Standpuncte die Antwort finden auf die gleichfalls sich hier aufdrängende Frage, wie denn, wovon doch die Erfahrung so manche Beispiele zeigt, das Erwachen eines Vernunftbewußtseins in solchen Individuen des

menschlichen Geschlechts erfolgen kann, welchen durch einen Naturfehler die physische Möglichkeit zur Erlernung einer Lautsprache versagt bleibt (Taubstumme). Auch diese bilden, nach vielfältiger Erfahrung, keine Ausnahme von der Regel, daß es bei allen Menschen dazu einer sinnlichen Vergegenständlichung der Vernunftidee durch Einwirkung anderer, bereits zum Vernunftleben herangereifter Menschen bedarf. Es tritt nämlich bei ihnen, statt der Lautsprache, die Anwendung einer ausdrücklich zu diesem Behufe erfundenen sichtbaren Zeichensprache ein, deren Ausprägung aber ihrerseits nur ausgehen kann von solchen Persönlichkeiten, welche bereits ihrerseits durch den Besitz einer Lautsprache zum Vernunftleben befähigt sind.

116. Durch die Sprache, durch das thatsächliche geschichtliche Vorhandensein einer Lautsprache oder einer Mehrheit von Lautsprachen, und durch das Erlernen einer solchen Sprache oder einer ihr als Surrogat dienenden sichtbaren Zeichensprache bedingt sich nach allem Obigen für jedwedes einzelne creatürliche Vernunftwesen, bedingt namentlich sich innerhalb des irdischen Daseinskreises für jedwedes Individuum des menschlichen Geschlechts, die Gestalt des Vernunftbewußtseins, welche wir, im Unterschiede jenes *reinen* Vernunftbewußtseins, dessen Begriff im ersten Theile unserer Darstellung entwickelt worden ist, mit dem Namen des *sinnlich bedingten*, des *creatürlichen* Vernunftbewußtseins bezeichnen können. Das charakteristische Merkmal dieses creatürlichen Vernunftbewußtseins ist der gleich von vorn herein, vom ersten Ursprung an in ihm enthaltene Gegensatz von *Welt*- und *Selbst*bewußtsein.

[Dictat von 1865:] Für die Glieder des menschlichen Geschlechts entsteht auf eben diesem Wege Das, was wir jetzt ihre geistige Natur oder ihre *Vernunftanlage* nennen: die überall zuerst, in den ersten geschichtlichen Ursprüngen, auf dem Wege der Gewohnheit des Denkens [100] entstandene oder angebildete, dann aber zur Natur gewordene und als Naturanlage wie alle andern organischen Qualitäten sich fortpflanzende und vererbende Elasticität und Geschicklichkeit des animalischen Vorstellungsvermögens für den Vernunftgebrauch.

§ Dem entsprechend tragen im menschlichen Geiste als solchem *Verstand* und *Gedächtniß*, diese beiden, nach innerer Nothwendigkeit in dem allgemeinen Wesen der Vernunft enthaltenen Kräfte und

Kraftthätigkeiten, einen eigenthümlichen, in alle Wege durch Aneignung und Besitz der Sprache bedingten Charakter. Nicht in ihrer sinnlichen Unmittelbarkeit, überall nur in ihrer Anknüpfung an die Lautzeichen der Sprache (oder bei Taubstummen an die durch Vermittelung der Sprache auch ihrerseits ausgefundenen Surrogate derselben), werden die Vorstellungen für den menschlichen Geist zu Begriffen, und eben nur als solche, d. h. als allgemeine Möglichkeiten der Reproduction des in sie hineingelegten Empfindungs- und Vorstellungsinhalts, zu einem bleibenden Besitz dieses Geistes. Desgleichen wird auch die logische Thätigkeit des Urtheilens und Schließens dem menschlichen Verstande nur erst ermöglicht durch den grammatischen und syntaktischen Zusammenhang der sprachlichen Lautzeichen.

§ So entwickelt sich in der doppelten Gestalt eines Selbst- und Weltbewußtseins jener vernunftmäßige, d. h. jener dem innern Zusammenhange der allgemeinen Daseinsmöglichkeit und mithin auch der Wirklichkeit entsprechende, Zusammenhang der Gedanken und Vorstellungen von einer Innenwelt und einer Außenwelt, welchen wir mit dem Namen der Erfahrung bezeichnen.

117. Der im sinnlichen Bewußtsein (91) vorhandene und immer neu entstehende Inhalt der sinnlichen Wahrnehmungen und Vorstellungen wird durch das mittelst der Sprache in der Vernunftcreatur allmählig zur Gewohnheit werdende Denken zusammengefaßt zum Begriffe eines äußern Daseins, einer Außenwelt. Es geschieht dies in Kraft der im Hintergrunde alles Denkens (17) ruhenden Vernunftidee. Längst bevor diese Idee ihrerseits für die Creatur zum Gegenstande eines ausdrücklichen Erkennens wird, wirkt sie, als Vernunftinstinct, zur Erzeugung einer Gewißheit von dem wirklichen Dasein des bleibenden, von dem wirklichen Geschehen des vorübergehendenden Inhalts der Wahrnehmungen und Vorstellungen, und solche Gewißheit eben ist das Weltbewußtsein. Die Entstehung dieses Bewußtseins ist in alle Wege abhängig von der Erfahrung, welche der Mensch oder das creatürliche Vernunftwesen mittelst des sprachlichen Verkehrs von dem Dasein anderer Vernunftwesen seines Gleichen macht. Denn nur indem ihm seine sinnlichen Anschauungen in den Wortlauten der Sprache zugleich als Anschauungen anderer Wesen seines Gleichen entgegentreten, gewinnt er den Begriff eines Ansichseins, einer gegenständlichen

Wirklichkeit des Inhalts dieser Anschauungen; ohne solche Begegnung, ohne die eben in dieser Begegnung in Wirksamkeit tretende Vernunftidee, würden sie für ihn nur ein vorübergehendes sinnliches Erlebniß, wie für die Thiere bleiben.

Die Anschauungen und Vorstellungen der sinnlichen Außenwelt werden zum Eigenthum des Selbstbewußtseins dadurch, daß sie, abgelöst vom äußern sinnlichen Dasein, ihm als Erzeugniß seiner selbst in eben so sinnlich wahrnehmbarer Gestalt, wie dieses Dasein, gegenübertreten [eben in der Sprache]. Nur dadurch wird ermöglicht, worauf hier Alles ankommt: die Unterscheidung des Gegenstandes von seiner Vorstellung, der Vorstellung vom Gegenstande. [Randbemerk. Weiße's.]

118. Nur im Zusammenhange eines Weltbewußtseins bildet sich im creatürlichen Vernunftwesen demzufolge auch ein Selbstbewußtsein. Zunächst einfach als Theil des Weltbewußtseins. Das Vernunftwesen, der einzelne Mensch, wird sich gewahr als eine besondere Welterscheinung inmitten der übrigen, die für ihn eine Außenwelt bilden; er wird sich selbst gegenständlich, ganz in derselben Weise, wie alle Außendinge es ihm werden. Einmal vorhanden aber erhebt sich das Selbstbewußtsein, auch dies in Kraft der in seinem Hintergrunde ruhenden Vernunftidee, zur Bedeutung der ausdrücklichen Gegenseite des Weltbewußtseins. Aller Inhalt, der im Weltbewußtsein als Dasein oder als Geschehen in der Außenwelt vorkommt, gewinnt als Wahrnehmung und Vorstellung solches Daseins und Geschehens auch im Selbstbewußtsein seinen Platz, und auf dieser Doppelerscheinung aller Inhaltsbestimmungen im Bewußtsein beruht das gesammte Triebwerk des creatürlichen Vernunftlebens.

[Den Proceß der Entstehung des Selbst- und Weltbewußtseins, den Denkproceß in seinen einzelnen Bestandtheilen, behandelten des Näheren oben die §§ 13—25.]

[Dictat von 1854:] Die Gesetze, nach denen der Verstand bei seiner Thätigkeit des Begriffe Bildens, Urtheilens und Schließens zu Werke geht, oder die allgemeinen Formen des Begriffs, des Urtheils und des Schlusses, pflegen entweder für sich abgesondert, oder im Zusammenhange mit den höhern Gesetzen des Erkennens überhaupt, welche in der allgemeinen Natur der Vernunft enthalten sind, als Gegenstand einer eigenen Wissenschaft, der gewöhnlich so genannten Logik, behandelt zu werden.

§ So betrachtet als logische Seelenkraft, als Verstand [vgl. § 21 f.], kann die Vernunft leicht als eine bloße Steigerung des sinnlichen Vorstellungsvermögens genommen werden. Sie erscheint, dem Stoffe der sinnlichen Empfindungen gegenüber, den sie zu verarbeiten hat, als eine formgebende Kraft, und trifft eben in dieser Eigenschaft mit der charakteristischen Grundeigenschaft des Vorstellungsvermögens als solchen zusammen, welches ja gleichfalls schon ein Vermögen des Zusammenfassens der sinnlichen Mannichfaltigkeit in Bilder oder Gestalten, kurz, in einheitliche Formen ist [vgl. § 80—82]. Daher die Gewohnheit vieler Psychologen, besonders neuerer den Verstand, ohne ihn von dem Vorstellungsvermögen in der Weise, wie wir es gethan haben, zu unterscheiden, schlechthin als die formgebende Seite dieses Vermögens zu bezeichnen und ihn in diesem Sinne der Sinnlichkeit gegenüberzustellen, der Sinnlichkeit als der, wie hierbei angenommen wird, stoffgebenden Seite des Vorstellungsvermögens. So allgemein genommen würde jedoch der Verstand ohne Zweifel schon der animalischen Seele zugeschrieben werden müssen, da schon von dieser die Empfindungen in eine Form gegossen werden, die Form der räumlichen, sichtbaren Gestaltung, Bildlichkeit oder Vorstellung; wie er denn von einigen jener Psychologen ausdrücklich derselben zugeschrieben wird.

So die sonst so entgegengesetzten Herbart und Schopenhauer, die hier mit den Materialisten, so vor Allem mit den französischen Encyklopädisten, zusammengehen. Herbart findet in dem menschlichen Sprachvermögen die einzige Ursache, wie wir unsrerseits nur die physische Bedingung, der Erhebung des Menschen über das Thier. [Nachschrift; vgl. § 83 f. mit Zusätzen.]

§ Bei genauerer Untersuchung stellt sich heraus, daß die logische Form, die Form der Abstraction, welche aus dem Verstande die Vorstellungen erhalten, überall bedingt ist durch eine Seelenkraft, die zu der Form, welche schon durch das sinnliche Vorstellungsvermögen an dem Stoffe gesetzt wird, noch nicht gehört. Alle logische Thätigkeit des Verstandes nämlich ist unmöglich ohne ein Vermögen der Selbstvergegenständlichung, also ohne die Kraft, das Vorstellen vorzustellen, das Vorstellen des Vorstellens vorzustellen, und sofort ins Unendliche. Es ist Nichts dagegen zu sagen, wenn man mit Kant und Andern diese Seelenkraft für sich betrachtet mit dem Namen des innern Sinnes bezeichnen will; allein es ist von Wichtigkeit, sich

darüber zu verständigen, daß sie nicht mit der Sinnlichkeit des animalischen Seelenlebens in gleicher Reihe steht, nicht nothwendig, nicht überall mit ihr vergesellschaftet ist, sondern daß eben sie es ist, durch deren Eintritt jene höhere Stufe des Seelendaseins und Seelenlebens bezeichnet wird, welche wir mit dem Namen des Vernünftigen bezeichnen.

§ Die sinnliche Vorstellung, wie wir oben zeigten [§ 82], faßt eine räumliche Mannichfaltigkeit, an die sich nur mittelbar auch eine zeitliche knüpfen kann, in die Einheit eines Bildes, d. h. in eine Form, welche wesentlich nichts anders ist als Raumbegrenzung, räumliche Bestimmtheit, zusammen. Die denkende Vernunft dagegen hat zu ihrem gegenständlichen Inhalte überall zunächst eine zeitliche Mannichfaltigkeit und nur mittelbar durch die sinnlichen Vorstellungen, welche sie sich aneignet, auch eine räumliche. Sie ist daher auf entsprechende Weise als eine zeitsetzende oder zeitbeherrschende Kraft zu bezeichnen, als die sinnliche Seele als eine raumsetzende oder raumbeherrschende. Doch hat die Zeitgrenze für ihren Inhalt nicht die positive formgebende Bedeutung, wie die Raumgrenze solche für die Bilder der Vorstellung hat, weil die Zeit an sich selbst nicht in demselben Sinne ein Princip der Form, der Gestaltung, ist, wie der Raum; wohl aber wird durch diese zeitbeherrschende Macht der Vernunft dem denkenden Verstande ein Zurückblicken auf die Vergangenheit und ein Vorwärtsblicken in die Zukunft, ein ausdrückliches Bestimmen und Berechnen von Zeitgrößen und Zeitentfernungen ermöglicht, wie solches dem blos sinnlichen Vorstellungsvermögen ganz fern bleibt.

Die raumbeherrschende Thätigkeit beurkundet sich als ausdrückliche Voraussetzung der zeitbeherrschenden durch die Unentbehrlichkeit der Gesichtsbilder für die Erinnerung an Erlebtes. Keine Lebenserinnerung ohne ein mehr oder minder deutliches Vorstellungsbild der Umgebung, in der wir die Ereignisse, welche Gegenstand dieser Erinnerung sind, erlebt haben. Als Beweis für diese Bedeutung der räumlichen Vorstellung dient auch das Schwinden des im Schlaf Erlebten, selbst die Zustände der höchsten Clairvoyance nicht ausgenommen, aus dem Gedächtniß. Erinnerung an Kant's Lehre vom „Schematismus" des Verstandes. [Randbemerk. Weiße's.] — Schon indem die Vernunft überhaupt auf eine Vorstellung reflectirt, dieselbe in einen Gedanken umsetzt, blickt sie vom Standpuncte der Gegenwart in die Vergangenheit zurück, hebt das Vergangene in die Gegenwart auf. [Nachschrift.]

§ Den hier bezeichneten Proceß des Denkens hat man von Alters her durch das Bild einer innern, in der Seele vor sich gehenden Spiegelung zu verdeutlichen gesucht. Wie das äußere Auge mittelst der Strahlen des natürlichen Lichtes die Bilder der äußeren Gegenstände, so empfängt die Vernunft gleichsam als ein inneres Auge noch einmal diese jetzt in der Seele mittelst ihres innern Lichts [vgl. Zusatz zu 82] zu innern Bildern der Vorstellung gewordenen Sehbilder und mit ihnen zugleich die verschiedenartigen Zustände des Seelenlebens auf der einen, ihre eigenen oder des Verstandes Gedanken auf der andern Seite. Ihr Denken ist nichts anders als gleichsam ein Zurückwerfen dieser innern Bilder von der Spiegelfläche des innern Sinns, und es gleicht auch darin dem körperlichen Spiegelungsprocesse, daß immer nur ein Theil der Strahlen des innern Lichts, wie dort des äußern, zurückgeworfen, ein andrer aber durch das spiegelnde Subject aufgesogen wird. Daher die allmählige Abschwächung oder Verbleichung der lebendigen Farben des Empfindungs- oder Vorstellungsbildes in der Abstraction des denkenden Verstandes. Für die Natur dieses Processes kann uns nach dem Allen das allgemein gebräuchliche Wort Reflexion als ein zwar bildlicher, aber darum nicht minder charakteristisch bezeichnender Ausdruck dienen.

§ Der Kraft des reflectirenden Denkens entspricht in der vernünftigen Seele ganz ebenso das Gedächtniß, das obere oder eigentliche Gedächtniß [23], wie in der sinnlichen Seele der Kraft des Vorstellens das niedere oder sinnliche Gedächtniß [84]. Wie dort die Vorstellungen in einen Zusammenhang sinnlicher Association, so werden hier durch die denkende Vernunft die Begriffe, welche sie aus den Vorstellungen bildet oder an ihre Stelle setzt, in den logischen Zusammenhang oder, was gleich viel, in den Zusammenhaug des Bewußtseins aufgenommen, der ihrer Natur ganz ebenso entspricht, wie der Zusammenhang sinnlicher Association der Natur der animalischen Seele. Sie sind fortan eben nur mittelst dieses Zusammenhangs, so, wie sie in ihm aufgehoben oder aufbewahrt sind, ein bleibender Gegenstand des Denkens oder des vernünftigen Vorstellens; sie sind es zugleich mit dem Zusammenhange selbst, der eben nur als solcher der bleibende, aber fort und fort wachsende oder sich erweiternde und bereichernde Inhalt des Bewußtseins ist.

Größere Lebendigkeit und Stärke des Gedächtnisses rücksichtlich der einzelnen Eindrücke, also des niederen Gedächtnisses, in der Jugend; dagegen in höherem Alter mehr Gedächtniß für das im Zusammenhang Gedachte und in Folge dessen mehr Genauigkeit im Festhalten. [Nachschr.] — Die Fähigkeit, ein unverarbeitetes Material in größeren Massen und durch längere Zeiträume hindurch gedächtnißmäßig aufzubewahren, diese Fähigkeit, deren Maß man gewöhnlich schlechthin als Stärke des Gedächtnisses zu bezeichnen pflegt, hängt ab theils von der Intensität des Talents oder der Geisteskraft überhaupt, theils von dem Grade der zur wirklichen Denkarbeit verbrauchten Kraft, mit welcher sie nothwendig im umgekehrten Verhältnisse steht. [Randbemerkung Weiße's von 1845.]

§ Nach dem Allen werden wir in der vernünftigen Seele sozusagen ein doppeltes Subject zu unterscheiden haben: die Seele als solche und das Bewußtsein. Nicht alle Zustände und Thätigkeiten der Seele treten in das Bewußtsein ein, sondern nur diejenigen, welche durch die Thätigkeit des Denkens ergriffen und zu Begriffen umgestaltet in dem obern Gedächtniß abgesetzt und so zu einem Theile des Wissens geworden sind. Daher bei den ältern Psychologen die Unterscheidung eines untern und eines obern Gedanken- oder, wie es bei dem erstern richtiger heißen würde, Vorstellungslaufes, von welchen der erstere den sinnlichen Associationsgesetzen, der letztere den logischen Gesetzen folgt, oder, wie die Neueren es lieber ausdrücken, eines unbewußten und eines bewußten Seelenlebens. Es scheint dieser Gegensatz zunächst zusammenzufallen mit dem Unterschiede der animalischen Seele und der Vernunft als einer besonderen Kraft in der Seele; indeß wird die weitere Folge zeigen, wie durch die höheren Thätigkeiten der Vernunft und des Geistes [überhaupt] auch das unbewußte Seelenleben über den blos sinnlichen Inhalt hinaus noch einen weiteren Inhalt gewinnt, dessen innere Bewegung mit der des blos sinnlichen zu einem und demselben organischen Processe zusammengeht und als Nachtseite des Seelenlebens mit diesem den gemeinsamen Hintergrund des bewußten oder Tageslebens bildet. —

119. Das Vernunftleben in diesem Doppelelemente des Weltbewußtseins und des Selbstbewußtseins hat einen zwiefachen Gegensatz, einen äußeren und einen inneren. Der äußere Gegensatz ist das nur sinnlich-animalische Leben im Elemente der Empfindung, der Wahrnehmung und Vorstellung. Der innere Gegensatz aber

ist das Schlaf- und Traumleben der Vernunftcreatur. Wir haben gesehen (69), wie die Zustände des Schlafes und des Traumes den Naturgesetzen des sinnlich animalischen Lebens entstammen. Sie erstrecken sich, weil sie diesen Gesetzen unterliegt, auch über die Vernunftcreatur und rufen hier Erscheinungen hervor, welche im gegenwärtigen Zusammenhange eine eingehende Betrachtung in Anspruch nehmen, weil sie, bedingt wie sie es sind, durch die Doppelnatur des Welt- und Selbstbewußtseins, diese Natur näher zu entwickeln dienen, so wie sie umgekehrt nur aus dem Begriffe derselben zu erklären und zu verstehen sind.

[Dictat von 1854:] Wenn das Leben im Bewußtsein, das selbstbewußte Denken und Erkennen, nach teleologischer Auffassungsweise als die Bestimmung des vernünftigen Seelenlebens betrachtet werden darf, so wird es als ein Problem erscheinen, dessen Lösung die Psychologie zu ihren Aufgaben zählen muß, wenn wir in der Erfahrung Zustände des Seelenlebens antreffen, in denen die Herrschaft der Vernunft als gehemmt erscheint und die Grenzen des Weltbewußtseins und des Selbstbewußtseins, deren Feststehen allenthalben als das Werk und als das sicherste Merkmal dieser Herrschaft zu betrachten ist, ineinanderfließen.

120. Die Vernunft, so wie sie im creatürlichen Vernunftwesen auftritt, hat zu ihrer durchgängigen Voraussetzung eine unablässige Thätigkeit der Sinne und an der Spitze derselben namentlich, als des den organischen Zusammenhang der Sinneswahrnehmungen bedingenden (80 f.), des Gesichtsinnes. Denn nur durch solche Thätigkeit wird das Material herbeigeschafft, welches der Verstand durch seine perennirende Thätigkeit mit Hilfe der Stimm- und Gehörorgane zu beiden Gestalten des Bewußtseins, dem Welt- und dem Selbstbewußtsein, verarbeitet. Wo daher, wie in den Zuständen des Schlafes, die Sinnesthätigkeit stillsteht, da erstreckt sich die Hemmung derselben nothwendig auch auf den stetigen Fortgang der Verstandesthätigkeit, auf den im Wachen unablässig fortgehenden Proceß der Scheidung sowohl, als auch der Einigung eines Welt- und Selbstbewußtseins, und auf die daran geknüpfte Energie des Vernunftinstincts und des Gedächtnisses.

[Nchschr. v. 1861:] Abgetrennt von der Außenwelt ist das Selbstbewußtsein nicht im Stande, seine Vorstellungen zu ordnen, seine Ein-

bildungskraft zu zügeln, was nur geschehen könnte durch ein vom Selbstbewußtsein mit Sicherheit unterschiedenes und ferngehaltenes Weltbewußtseins. Diese Unterscheidung und Fernhaltung des Nicht-Ich vom Ich kann nur erfolgen unter Einfluß der Wechselwirkung mit der Außenwelt, mit dem Nicht-Ich, welche sich in den Sinnen kund giebt. Das geordnete Weltbewußtsein entsteht dann durch das Bestreben des Ich, das ihm Fremde, was sich durch die Sinne aufdrängt, gleichsam wieder hinauszuschaffen. Dieser Proceß kann im Traume nicht gelingen, weil die Bewährung der Vorstellungsbilder durch die äußern Sinne fehlt; durch solche Bewährung erst fixiren sich die Bilder, halten Stand; ohne dieselbe verschwinden sie, augenblicklich verdrängt von andern, welche unablässig zuströmen. Nimmt man freilich das Ich für einen gegebenen Besitz, wie die realistische Psychologie, nicht, wie wir, für das Resultat perennirender Thätigkeit der Selbstsetzung und Unterscheidung, so verliert man diese Erklärung des Traumzustandes und mit ihr jede.

[Dictat von 1854:] Die Richtigkeit dieser Lösung des Problems welches für die psychologische Theorie des Bewußtseins oder des Erkenntnißvermögens in den Erscheinungen des Traumlebens enthalten ist, würde sich erproben müssen, wenn der Fall einträte, daß eine von der regelmäßigen Thätigkeit der äußern Sinne abweichende Thätigkeit des Nervensystems zeitwierig auch im Schlafe eine solche Wechselbeziehung zur Außenwelt herbeiführte, die innerhalb gewisser Grenzen die Stelle dessen vertreten könnte, was im wachen Zustande die äußern Sinne leisten. In solchem Falle wäre nämlich der Seele in den auf diesem Wege erzeugten Wahrnehmungen ein Stoff gegeben, der auf entsprechende Weise ihr zum Behufe eines gegenständlichen Bewußtseins von der sinnlichen Außenwelt, und somit auch zum Behufe einer Beseitigung der Störungen des Selbstbewußtseins Stand hielte, wie die Empfindungen der äußern Sinne im wachen Zustande. Die Bedingung also wäre erfüllt, von der wir die logische Thätigkeit des Verstandes als abhängig erkannten, und es wäre zu erwarten, daß diese Thätigkeit ungehemmt auch im Schlafzustande so weit wieder einträte, als sich jene außergewöhnlichen Zustände des Seelenlebens erstrecken. Dieser hier als möglich angenommene Fall tritt wirklich ein beim Schlafwachen (Nachtwandeln) oder Somnambulismus.

121. In der That läßt sich demzufolge der Schlaf im Menschen bezeichnen als ein Zustand des Unbewußtseins oder der Bewußtlosigkeit. Aber es darf nicht übersehen werden, daß diese Bewußtlosigkeit nicht das primitive Merkmal der Schlafzustände ist, sondern ihrerseits eine Folge jenes eigentlich primitiven Phänomens, welches bereits der Sphäre der Natur und des animalischen Seelenlebens angehört. Diese Einsicht ist unentbehrlich zur Erklärung der eigenthümlichen Erscheinungen, welche in der menschlichen Natur das Traumleben sammt den an das Traumleben sich knüpfenden Krankheitszuständen des Seelenlebens darbietet.

[Dictat von 1854:] Der Schlaf scheint für das höhere Thierleben die Bestimmung zu haben, durch die Ruhe der äußern Sinne die organische Verschmelzung der Empfindungen und Vorstellungen zu vermitteln, auf welchen das innere Triebwerk des Seelenlebens beruht.

122. Der Traum, nach seiner allgemeinen Natur auch dem thierischen Seelenleben nicht fremd, und in dem schöpferischen Ursprunge desselben sogar die subjective Wurzel alles Sinnenlebens, er gewinnt im menschlichen Seelenleben vorab die Bedeutung einer von der Fessel des Vernunftbewußtseins und der darauf sich begründenden Energie des Willens losgebundenen Selbstthätigkeit der Einbildungskraft. Er kann bezeichnet werden als ein freies, im weiteren Sinne dieses Wortes (10), welcher hier in einen ausdrücklichen Gegensatz gegen den engeren (30) tritt, freies Spiel der Einbildungskraft, und er dehnt sich in diesem Sinne auch über die Zustände des Wachens aus, woselbst er, neben dem objectiven Material der Sinneseindrücke und ihrer Erinnerungen, fort und fort ein subjectives, immer neu sich erzeugendes, seinen einfacheren Bestandtheilen nach freilich auch zuletzt der Sinnlichkeit entquillendes Material für die Verstandesthätigkeit bietet.

Ganz analog dem Traume ist im Wachen das Phänomen der Zerstreutheit. [Randbemerk. Weiße's.]

[Nachschr. v. 1854:] Kein Schlaf ist ohne Traum; es würde sich vielleicht sogar nachweisen lassen, daß das Einschlafen nichts anders ist, als Eintreten von Vorstellungen, die ohne Vermittelung der sinnlichen Wahrnehmung erzeugt sind, aus dem Hintergrunde der Seele, in dem sie auch im Wachen unablässig auf- und abwogen, in den Vordergrund derselben: also Einschlafen soviel als Anfangen zu

träumen. Ein gesunder Schlaf bewirkt beim Erwachen ein augenblickliches Verschwinden des Traums, beim Einschlafen ein plötzliches Eintreten desselben, daher in beiden Fällen das Entschwinden des Traums aus dem Gedächtniß; denn wir können uns nur derjenigen Träume erinnern, in welchen das erwachende Bewußtsein der Traumbilder gleichsam noch ansichtig werden konnte.

[Zettel von 1866:] Ich habe früher mit vieler Zuversicht die Behauptung aufgestellt und betont, daß es (für den Menschen wenigstens — der erste Sinn der Behauptung ging wohl noch weiter) keinen Schlaf ohne Traum gebe. Für die Thatsache spricht meine subjective Erfahrung: ich bin mir auf das Bestimmteste bewußt, daß, so oft ich aus dem Schlafe erwache, sei es durch das natürliche Ziel des Schlafes oder durch eine gewaltsame Störung, ich stets aus einem Traum erwache. Allein aus dieser Erfahrung einen allgemeingiltigen Schluß zu ziehen, dazu konnte mich, da so viele Andere eine solche an sich nicht gemacht haben wollen, doch nur eine metaphysische Prämisse berechtigen. Und da nun mag es mir in der That begegnet sein, eine solche zum Grund gelegt zu haben, die vor einer nähern Prüfung aus dem Standpuncte gerade meiner eignen metaphysischen Principien nicht Stich hält. Auch Leibnitz behauptet bekanntlich von seinem Standpuncte aus einen perennirenden Proceß der Production unbewußter Perceptionen in jeder Seelenmonade, und also wohl auch in jedweder Monade überhaupt. Dies forderte sein Begriff von Realität, der für ihn den Begriff der Activität nothwendig mit sich führt, und zwar ausdrücklich einer innerlichen Activität, da er eine nach Außen gerichtete gar nicht anerkennt*). Aber besteht denn auch für mich ein solches metaphysisches Interesse, eine solche metaphysische Nöthigung? Ich müßte meine allgemeinsten metaphysischen Grundprincipien verläugnen, wenn ich dies behaupten wollte. Ich gehe ja überall aus von dem Begriffe einer inhaltvollen, unendlich in sich bestimmten Potenz oder Möglichkeit, welche, ihrerseits unabhängig von allem und jedem Actus, jedweder Activität im Hintergrunde liegt und

*) Nämlich für die Monaden als solche, als für das nach ihm allein eigentliche Reale. Dagegen besteht, was die körperliche Erscheinung betrifft, auch für diese nach ihm die Nothwendigkeit eines stetigen Actus, und dieser ist hier nun eben der äußerliche, die räumliche Bewegung. [Anm. Weiße's.]

sie bedingt. Diese Potenz nenne ich zwar für sich selbst noch nicht ein Reales, aber durch sie bestimmt sich ja doch wesentlich eine Grundform der Realität, wesentlich unterschieden von jener Leibnitz'schen. Irgend welche Activität ist allerdings auch für mich von der eigentlichen Realität unzertrennlich; aber diese Activität kann auch eine nur äußerliche sein. Sie ist es in der Materie, in allem materialen Dasein als solchem; der Begriff solches Daseins beruht für mich eben auf der nur räumlichen, also äußerlichen Activität. Und über diese Grundbestimmung der Materialität ist denn auch die Substanz der Seele, die Entelechie, das Lebensprincip, keineswegs von vorn herein emporgehoben. Auch sie ist in der gesammten Pflanzenwelt in diesem Sinne durchaus ein Materielles; sie wirkt dort nur räumlich, in den Lebensbewegungen des Körpers, ja in den Pflanzensamen und dem Winterschlafe der Pflanzen selbst nicht einmal in dieser specifisch organischen Weise. Besteht nun der Schlaf der Thiere wesentlich, wie ich auch sonst anerkannt habe, in einem periodischen Zurücksinken auf die Stufe des vegetabilischen Lebens, so ist hier offenbar kein Grund vorhanden, ein Perenniren der inneren Thätigkeit anzunehmen, die im wachen Zustande das Thierleben charakterisirt. Und auch für die Menschenseele wird man so weit die Möglichkeit eines entsprechenden Zurücksinkens ohne Gefährdung ihrer Realität nicht in Abrede stellen können. Sollte es nun hier dennoch seine Richtigkeit haben, daß ein völliger Stillstand dieser Thätigkeit auch im Schlafe nicht eintritt: so würde dafür ein anderes Princip der Erklärung, der metaphysischen Begründung dieses thatsächlichen Umstandes, gesucht werden müssen. Und allerdings scheint sich ein solches darzubieten in dem richtigen Begriffe des Verhältnisses, des Zusammenhanges von Vorstellungsleben und Vernunftleben. Es gälte, in dem Wesen der Vernunftthätigkeit die Nothwendigkeit eines perennirenden Vorstellungsprocesses nachzuweisen. Das ist, so viel das actuale Vernunftleben betrifft, nicht schwer; denn dieses ist seinem Begriffe nach ein perennirendes, ein stetiger Proceß innerer Reflexion, der, weil er zu seinem Materiale die Vorstellungswelt hat, ein Perenniren auch dieser voraussetzt. Aber liegt denn hierin zugleich auch eine Nothwendigkeit für das Perenniren des Vorstellungsprocesses in denjenigen Lebensmomenten, wo, durch das Stillstehen des sinnlichen Wechselverkehrs mit der Außenwelt, die Vernunftthätigkeit ins Stocken kommt, das Vernunftbewußtsein schwindet?

Ich glaube mit gutem Recht diese Frage durch ein Ja beantworten zu können. Denn, einmal durch die Gewohnheit des Denkens in einen von der Sinnenthätigkeit, von welcher sie bei den Thieren in Abhängigkeit bleiben, unabhängigen Fluß gebracht, gewinnen die Vorstellungen dann von selbst jene Macht perennirender Selbsterzeugung, zu welcher die Anlage, die Bestimmung, von vorn herein schon in der geistigen Wurzel des Vorstellungsvermögens liegt, nur daß dieselbe, um in Wirklichkeit zu treten, eben der Verwirklichung des Geistes im Elemente eines sinnlichen Vorstellungslebens wartet.

123. So im Schlafe aber, wie im Wachen, sind die Bilder, welche die träumende Einbildungskraft erzeugt, durchgängig beeinflußt von den Spuren der Vernunftthätigkeit, welche mit der Ausbildung eines Welt- und Selbstbewußtseins, ohne die ihm eigenthümliche Spontaneität zu hemmen, von dem Quell dieser Bilder Besitz ergriffen hat. Daher auch im Schlaftraume das stetig fortdauernde Dämmerlicht eines Selbstbewußtseins, dem gegenüber sich aus den immer neu zuströmenden Traumvorstellungen, in unablässig wiederholten Ansätzen eines sporadischen Denkens (99), das Bild einer Außenwelt gestalten will. In Folge der Haltungslosigkeit dieser Vorstellungen erreicht aber solches Bild im gesunden Schlafe nie die Consistenz und den innern Zusammenhang des wachen Weltbewußtseins. Zu den Einwirkungen einer auch im Schlafe nicht stillstehenden, wenn auch nicht zu ihrem Ziele gelangenden Verstandesthätigkeit kommen dann noch die dumpfen und getrübten Eindrücke der obwohl gehemmten, doch nie ganz erlöschenden Sinnesthätigkeit; unbewußt und zusammenhangslos, gleich jener sporadischen Denkthätigkeit, greifen auch sie in die träumende Bildererzeugung ein, welche sonach zwar überall vorherrschend als Werk der Einbildungskraft, doch nie als ein reines Werk der Einbildungskraft, ohne alle Mitwirkung der Sinne und des Verstandes, bezeichnet werden kann.

[Zettel von etwa 1860:] Analogie der zwei Probleme: weshalb es in den Thieren, und weshalb es im Traume nicht zu einer selbstbewußten Vernunftthätigkeit kommt. — Die Zustände des wachen Thierlebens und des menschlichen Traumlebens sind an sich selbst diametral entgegengesetzte; sie repräsentiren so zu sagen die zwei Factoren des menschlichen Vernunftlebens, das Thierleben den objectiven,

den sinnlichen Wechselverkehr mit der Außenwelt, das Traumleben den subjectiven, die freie Productivität. Der objective Factor beruht auf organischen Bedingungen, welche dem Thiere mit dem Menschen gemeinsam sind; der subjective Factor scheint dem entsprechend beruhen zu müssen auf organischen Bedingungen, die nur beim Menschen, nicht beim Thiere eintreten. Demnach wäre die Frage zu stellen nach den organischen Bedingungen der productiven Thätigkeit, welche im Traume als eine unmittelbare, als Productivität der Imagination auftritt, im Wachen aber, durch die Hemmung, welche sie von Seiten des Mechanismus der äußern Sinne erfährt, in Vernunftthätigkeit umgesetzt wird. Aber dieser Frage stellt sich eine andere gegenüber, nämlich: ob für eine spontane productive Thätigkeit als solche ein Organ, ein leibliches Organ, entsprechend den Organen der gebundenen Sinnesthätigkeiten, überhaupt denkbar ist. Nach allen Ergebnissen meiner bisherigen metaphysischen und psychologischen Forschung würde diese Frage mit Nein zu beantworten sein. Dennoch behält der Gedanke etwas sehr Ansprechendes, daß die eigentliche Wurzel des Unterschiedes zwischen Thier und Mensch in einem dem letzteren eigenthümlichen Quell zunächst der rein imaginativen Productivität zu suchen sei, welcher als fließend bereits im Embryo gedacht werden kann, und im Kinde sehr bald nach der Geburt in so ganz unverkennbaren Spuren zu Tage kommt. Könnte für diesen Quell irgend eine organische Vermittelung erst a priori als möglich nachgewiesen, dann a posteriori auch in einer physiologischen Thatsache aufgezeigt werden: so hätten wir an ihr den Begriff, der uns die Vererbung der specifisch menschlichen Vernunftanlage begreiflich machte. Also: ein specifisches Traumorgan aufzufinden, das wäre hienach die Aufgabe der vergleichenden Physiologie, die es unternehmen wollte, uns aus ihren Mitteln den Unterschied zwischen Mensch und Thier begreiflich zu machen. Es würde solches Organ als ein die innern Wurzeln der verschiedenen Sinnesthätigkeiten unter einander vereinigendes erscheinen müssen, weil der Traum die Macht hat, die verschiedenen Sinnesempfindungen unter einander zu combiniren zu neuen Gestaltungen. Nicht minder würde solchem Organe eine übergreifende Wirksamkeit auf die Organe des Reproductionssystems und des Selbstgefühls (κοιναίσθησις) zugeschrieben werden müssen, um der Bedeutung willen, welche diese letzteren für die Auswirkung der Träume, insbesondere der somnambulen,

haben. Also recht eigentlich ein Centralorgan, ein Centralorgan eben nur des menschlichen, nicht des thierischen Organismus, wäre dieses Traumorgan. Es verträte, nicht unmittelbar, aber mittelbar, zugleich die Stelle eines Denkorgans, indem die Möglichkeit des selbstbewußten, vernünftigen Denkens durch die übergreifende Macht bedingt wird, die es über die Thätigkeiten der äußern Sinne übt. Solchen Charakter als Denkorgan würde es vorzugsweise gewinnen durch den Einfluß, den es auf die Ausbildung des Gehör- und Stimmorganes zum Vernehmen und zum Hervorbringen articulirter Stimmlaute übt.

124. Auf dem regelmäßigen, im Großen und Ganzen ungestörten Wechsel von Schlaf und Wachen beruht alle gesunde, normale Entwickelung des menschlichen Seelenlebens. Weil aber solcher Wechsel seinerseits die Wirkung einer gesunden, regelmäßigen Nerventhätigkeit, die Nerventhätigkeit aber, gleich allen Functionen des organischen Lebens, mannichfaltigen Störungen ausgesetzt ist, die einen abnormen, krankhaften Verlauf derselben herbeiführen, so erklären sich hieraus jene Erscheinungen der Menschennatur, in welchen wir eine theilweise Aufhebung jenes Gegensatzes, eine Verschiebung der naturgemäßen Grenzen zwischen den Zuständen des Schlafes und des Wachens zu erblicken nicht umhin können. Wir können diese anomalen (pathologischen) Erscheinungen, die übrigens auch ihrerseits eine große Mannichfaltigkeit zeigen, in zwei Classen theilen, und dieselben vorläufig, die eine mit dem Namen des Schlafwachens, die andere mit dem der Geistesstörung bezeichnen.

125. Schlafwachen (Somnambulismus) nennen wir im Allgemeinen alle diejenigen Zustände, deren Eigenthümlichkeit in einem Hereintreten solcher Thätigkeiten, welche im normalen Seelenleben an die Sinnesfunctionen des Wachens gebunden sind, in den Schlaf besteht. Die Zustände des Schlafwachens beruhen auf krankhaften Affectionen des Nervensystems und dadurch herbeigeführter abnormer Thätigkeit einzelner Sinnesorgane; so namentlich des Gefühls- und theilweise des Gehörsinnes, denn die scheinbaren Gesichtsanschauungen sind im Schlafwachen, eben so wie im gesunden Schlafe, stets nur Traumvorstellungen, veranlaßt durch die Wahrnehmungen jener andern Sinne. Dazu pflegt dann auch eine gesteigerte Reizbarkeit für allerhand, sonst der sinnlichen Wahr-

nehmung entzogen bleibende Einwirkungen der Außenwelt, der körperlichen sowohl als auch der psychischen, sich zu gesellen, und eine Empfindlichkeit für innere leibliche Zustände, welche damit zu einem Gegenstande mehr oder minder deutlicher Wahrnehmung werden. Das bezeichnendste Symptom dieser Zustände und das für die Seelenlehre wichtigste ist nun das Erwachen eines auf derartige Sinneswahrnehmungen sich begründenden Bewußtseins und einer auch durch Sprache und spontane Körperbewegung sich kundgebenden Verstandes- und Willensthätigkeit, deren Richtungen zwar stets eine einseitiger und enger, als im Wachen, umgrenzte ist, sonst aber, in allen wesentlichen Merkmalen und Beziehungen, eine [den wachen Zuständen] gleichartige und entsprechende.

Man muß annehmen, daß im Schlafwachen die physischen Bedingungen des Schlafs nicht vollständig erfüllt sind. [Nachschr. 1861.]

[Zettel von etwa 1860:] Wahrer, wenn auch den Meisten unbewußt bleibender Grund der Abneigung gegen das Geltenlassen der Erscheinungen des Somnambulismus: das Gefühl des Werthes, der in der Identität des Selbstbewußtseins mit sich selbst und der Continuität aller seiner Erscheinungen liegt. Mit der Voraussetzung solcher Identität und Continuität findet man jene Erscheinungen unvereinbar; man wird sich mit ihnen versöhnen, wenn es gelingt, davon zu überzeugen, daß das Selbstbewußtsein der Somnambulen nicht ein gespenstischer Doppelgänger ihres wachen Bewußtseins ist, sondern nur eine eigenthümliche Erscheinung desselben unter veränderten Umständen, auf modificirter (einerseits beschränkter, anderseits erweiterter) sinnlicher Grundlage. — Kant läßt es gelten (in der Abhandlung „über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral" WW. v. Rosenkranz I, S. 96 f.), „daß vielleicht im tiefsten Schlafe die größte Fertigkeit der Seele im vernünftigen Denken möge ausgeübt werden". Die früheren Philosophen hätten dies übersehen in Folge einer voreiligen Definition des Begriffs von „dunkeln Vorstellungen".

126. Die abnormen Erscheinungen eines sinnlichen Verkehrs im Schlafwachen mit der Außenwelt auf anderen Wegen als auf den durch Naturgesetze festgestellten der normalen animalischen Sinnlichkeit, besonders in dem s. g. magnetischen Schlafwachen, dessen physische Bedingungen und Eigenthümlichkeit hier nicht Gegenstand einer eingehendern Erörterung werden können, lassen keine

andere Erklärung zu, als eine über die Sphäre zwar nicht der Naturgesetzlichkeit des animalischen Organismus überhaupt, wohl aber der für die gegenwärtige Daseinssphäre dieses Organismus festgestellten hinausgreifende. Sie nöthigen uns, zurückzublicken auf die genetischen Bewegungen des Seelenlebens im Embryo (68), ja auf die auch der ersten Entstehung des organischen Gattungslebens noch als vorangehend zu denkenden schöpferischen Lebensbewegungen der allgemeinen Naturseele. Durch die einen wie durch die andern haben wir den Organismus der animalischen Sinnlichkeit seinerseits als bedingt zu denken, und ganz dem entsprechend zeigen jene wunderbaren Traumerscheinungen des magnetischen Somnambulismus, in welchen wir so zu sagen das ursprüngliche Chaos des Empfindungslebens auf kurze Zeitabschnitte wieder hervortreten sehen, zugleich mit der Heilkraft, die sie auf den gestörten Organismus des Leibes üben, auch die noch ungeordneten Regungen des Keimlebens einer Sinnlichkeit und eines sinnlichen Wechselverkehrs mit der Außenwelt, von dem wir erwarten dürfen, daß es dereinst in einer andern Ordnung der Dinge zur Reife kommen, in feste Naturgesetze und Naturgrenzen sich einfügen wird.

[Dictat von 1865:] Die Eigenthümlichkeit des magnetischen Schlafs besteht darin, daß in ihm die Erscheinungen des Somnambulismus sich als vermittelt darstellen durch bewußte und absichtliche oder (in seltenen Fällen) unabsichtliche und unbewußte Einwirkung des Nervensystems und Seelenlebens fremder Persönlichkeiten auf das Nervensystem und Seelenleben der eben durch derartige Einwirkungen in den Zustand des Schlafwachens versetzten Personen. Durch eben solche Einwirkung wird hier auch eine wohlthuende, heilende Thätigkeit der im Innern des Organismus lebendigen productiven Naturkräfte herbeigeführt. Die höhern Grade dieser aufgeregten Zustände, wenn dieselben hin und wieder sich steigern zu weit und tief dringenden Ahnungsblicken in die räumlichen und zeitlichen Fernen, sowie überhaupt zu einer erhöhten Thätigkeit und Productivität der intellectuellen und sittlichen Kräfte, pflegt man mit dem Namen des Hellsehens zu bezeichnen.

127. Wesentlich ein Anderes aber, als von diesen allerdings anomalen, überall aus einer krankhaften Störung der natürlichen Lebensfunctionen hervorgehenden Erscheinungen des Nervenlebens

und der Sinnlichkeit gilt von den Thätigkeiten des Geistes in den Zuständen des Schlafwachens. Zwar zeigen auch diese in mehrfacher Beziehung abnorme Erscheinungen; sie bewegen sich einerseits, wie schon bemerkt, in einer engern Sphäre der Wahrnehmung, als das wache Bewußtsein, anderseits aber gewinnen sie innerhalb dieser engern Sphäre (namentlich in den Zuständen des s. g. Hellsehens) nicht selten eine gesteigerte Schärfe und nehmen einen höheren und freieren Schwung. Dies jedoch überall nur innerhalb des Bereiches sowohl der allgemeinen Gesetzlichkeit des creatürlichen Geisteslebens, als auch der besonderen, welche aus der Eigenthümlichkeit der Anlage und Bildung des einzelnen Individuums erwächst, und überall in stetigem Zusammenhange mit dem Inhalte des vorangehenden wachen Lebens.

[Dictat von 1861:] Auf ähnlich gesteigerten Functionen [des unbewußten Seelenlebens] scheinen auch in mehrfach vorkommenden Zuständen des wachen Seelenlebens und des übrigens gesunden Schlafes und Traumes die Phänomene der Ahnungen und Visionen zu beruhen.

128. Das Anomale in den Geistesthätigkeiten des Schlafwachens, verglichen mit denen des gesunden Wachens, ist also in alle Wege abzuleiten aus der Störung der sinnlichen Basis des Seelenlebens: aus der engern Umgrenzung derselben nach der einen, aus der Verschärfung der sinnlichen Werkzeuge und aus der momentanen Befreiung des Geistes von einem Theile der sinnlichen Schranken nach der andern Seite. Nur auf eine sinnliche, nicht auf eine geistige Ursache, ist demzufolge auch das Verschwinden der Erinnerung an die inneren Ereignisse des Schlafwachens beim Wiedereintritte in das wache Leben zurückzuführen. Dasselbe nämlich ist beim Schlafwachen eben so, wie schon beim gesunden Traume, wesentlich verursacht durch den Mangel jener Continuität der Gesichtsempfindungen, welche für die Bildung eines organischen Zusammenhangs der Vorstellungen im animalischen Seelenleben, als Basis für die Aufbewahrung im Gedächtnisse des verständigen Bewußtseins, die nothwendige Bedingung ist (84).

[Vergl. auch unter den Zusätzen zu 118 und 122.]

Das Gedächtniß für objective Zusammenhänge ist von dieser Bedingung frei. Darum wird Alles, was im somnambulen Zustande diesem Ge-

dächtniß einverleibt worden (Auswendiggelerntes; auch wohl Notizen, die einem Zusammenhange angehören, welcher den Somnambulen im wachen Zustande interessirt und beschäftigt), keineswegs vergessen, sondern behalten.

[Zettel von etwa 1855.]

129. Auf umgekehrte Weise, wie beim Somnambulismus, wird zwischen den Zuständen des Schlafes und des Wachens, des unbewußten und des bewußten Seelenlebens die Grenze verrückt, wenn, auch dies durch krankhafte Ueberreizung der centralen Nerventhätigkeit, eine die gesunde Sinnesthätigkeit überwuchernde Production der Vorstellungsbilder im Zustande des Wachens eintritt. Es geschieht nämlich dann, daß, neben den Vorstellungen der äußeren Sinne und neben den im Gedächtnisse aufbewahrten Begriffszusammenhängen, die durch solche anomale Productivität erzeugten Vorstellungsreihen sich dem verständigen Bewußtsein als Stoff seiner Denkthätigkeit unterbreiten und dadurch eine Störung des logischen Verlaufes dieser letzteren, eine Vermengung und Verwechslung des durch Imagination Erzeugten mit dem sinnlich Wahrgenommenen und dem aus sinnlicher Wahrnehmung Erschlossenen herbeiführen. Dergleichen Störungen finden statt auch im gesunden Lebensverlaufe in den Uebergangszuständen zwischen Schlaf und Wachen, namentlich beim Einschlafen. Krankhafter Art aber sind sie theils in den vorübergehenden Zuständen des Fiebers und der Trunkenheit, theils in den perennirenden, welche man im Allgemeinen mit dem Namen der Geisteskrankheiten, der Geistes- oder Seelenstörungen, dann aber insbesondere, je nach den verschiedenartigen Nüancen, unter welchen sie vorkommen, mit den Namen des Wahnsinnes, Wahnwitzes, der Verrücktheit, Raserei Tollheit und noch mit manchen anderen zu bezeichnen pflegt.

[Dictat von 1854:] Auch pflegt man diese Ausdrücke noch über andre Erscheinungen zu erstrecken, so z. B. die Lähmung der vernünftigen Seelenkraft durch organische Krankheit oder Mißbildung (Blödsinn), und krankhafte Gefühlsstimmungen verschiedener Art (Melancholie, Trübsinn). Derartige Zustände kommen hier nicht in Betracht.

130. Auch bei den Krankheitszuständen dieser Art ist im wissenschaftlich psychologischen Interesse durchgängig der Gesichtspunct festzuhalten, daß sie ihren eigentlichen Sitz nicht im Geiste als sol-

chem, sondern in der unteren Region des Seelenlebens haben, obwohl nicht in leiblichen Schäden oder Gebrechen, die sich zu ihnen wie Ursache zu Wirkung verhielten, sondern wesentlich in jenen Functionen des Nervensystems, welche unmittelbar (64) keiner sinnlichen Wahrnehmung zugänglich sind. Die Störungen der Verstandesthätigkeit, die Verwirrungen des Gedächtnisses sind überall nur Symptome der Krankheit, nicht die Krankheit selbst. Wohl aber erweisen sich alle chronischen Krankheitszustände dieser Art als veranlaßt und bedingt durch Rückwirkungen einer in irgend einer Weise unnatürlich angespannten Verstandes- oder Gemüthsthätigkeit auf die solcher Thätigkeit als Basis dienenden Functionen des Nervensystems. Darum hat sich auch das Streben nach Heilung derselben, so weit sie überhaupt noch heilbar sind, mehr noch eine richtige geistige, als eine richtige physische Behandlung der Kranken zur Aufgabe zu stellen.

131. Von dieser Betrachtung der Nachtseite des menschlichen Seelenlebens (— so nämlich nennt man die Schlaf- und Traumzustände sammt den dadurch bedingten Zuständen des Schlafwachens und des Wahnsinns) kehren wir jetzt (vgl. 117) zu der Betrachtung der Tagesseite, d. h. des wachen Vernunftlebens zurück. Wir stellen uns für den weiteren Verlauf unserer Darstellung bis zu dessen Schlusse die Aufgabe, die Umwandlung und Fortbildung nachzuweisen, die in Folge des durch die Sprache vermittelten Welt- und Selbstbewußtseins (114 f.) im Menschen und auf entsprechende Weise nothwendig auch in jedem andern creatürlichen Vernunftwesen mit dem sinnlichen Seelenleben vorgeht und demselben den Charakter eines geistigen Lebens aufprägt.

132. Wesentlich erst durch die Vernunftthätigkeit, welche sich in dieser Doppelgestalt des Bewußtseins bethätigt, gewinnen die sinnlichen Functionen des Empfindens, des Wahrnehmens und Vorstellens den Charakter jener höheren, über den Mechanismus des Sinnenlebens sowohl, wie über dessen unbewußte Spontaneität übergreifenden Selbstthätigkeit, welche wir (25 f.) mit dem Namen der Einbildungskraft, der imaginativen Production bezeichnet haben. Sie werden in der selbstbewußten Seele der Vernunftcreatur zum Gegenstand einer fortwährenden inneren Reflexion oder Selbstspiegelung, und es wird dadurch der Geist befähigt, sein

productives Vermögen in sie hineinzulegen und an ihnen zu bethätigen, auch wenn er dabei nach wie vor an den Stoff gebunden bleibt, welcher durch die Sinnlichkeit ihm zugeführt wird.

133. Die Wirkung dieser productiven Thätigkeit der Einbildungskraft bethätigt sich auf durchgreifende Weise in der Beschaffenheit der Gefühle. Nur in dem Menschen, nicht in dem Thiere besteht oder erzeugt vielmehr immer neu sich eine innere Welt des Gemüthes (28), und an dieser Welt gewinnen, eben durch das Uebergreifen der Einbildungskraft, auch die Functionen der Sinne ihren Theil. Lust und Unlust der sinnlichen Empfindungen erzeugen sich fortwährend nach Naturgesetzen der animalischen Natur und in derselben Beschaffenheit. Aber zu ihnen gesellen sich, theils mit ihnen zusammengehend, theils zu ihnen in ausdrücklichen Gegensatz tretend, Wohl- und Wehegefühle jener höheren Art, welche die neuere Wissenschaft ausschließlich ästhetische zu nennen pflegt, indem sie mit Recht dieselben unter den Gesichtspunct der ihrem Ursprung und ihrem eigentlichen Gehalte nach rein geistigen Idee der Schönheit (45) einreiht.

134. Das ästhetische Leben des Menschengeistes, wie es nach Obigem seine Wurzeln durchaus in der Einbildungskraft hat, knüpft sich vorzugsweise an die Thätigkeit der zwei Sinne, welche, von den blos leiblichen Lebensfunctionen abgetrennt, bereits in der animalischen Seele ein (beziehungsweise) gegenständliches Vorstellungsleben vermitteln (82), dort aber von den specifisch sinnlichen Lust- und Unlustempfindungen am meisten unberührt bleiben: den Gesicht- und den Gehörsinn. Aber auch die niederen Sinne gewinnen daran ihren Theil, und zwar diese überall genau in dem Maße, in welchem, durch die organische Verbindung mit den Functionen jener zwei höheren Sinne, die Empfindungen derselben in den Zusammenhang des Vorstellungslebens aufgenommen werden.

[Dictat von 1863/64:] Durch diese Verbindung findet auch eine Verfeinerung und Veredelung der Sinne statt, welche bereits für das Thier Quell von Lust- und Unlustempfindungen sind. Insbesondere gilt dies von den Empfindungen des Geschlechtstriebes. Aber auch der Tast- und Geschmacksinn unterliegen einer derartigen Einwirkung.

135. Aber nicht blos nach der Seite des passiven oder receptiven, auch nach der Seite des reactiven, selbstthätigen Verhaltens gegen Leiblichkeit und materielle Außenwelt, bethätigt sich im Menschengeiste das Uebergreifen der Einbildungskraft und der in ihr enthaltenen Gemüthswelt über das sinnliche Seelenleben. Sie tritt schon mit dem ersten Beginne des individuellen Lebens, und dann in dem ganzen weiteren Verlaufe desselben als mitwirkender Factor in die organischen (morphologischen) Processe ein, durch welche die Seele als Lebenstrieb sich ihre Leiblichkeit auswirkt (61). Daher die in dem eben angegebenen Sinne (133) specifisch ästhetischen Eigenschaften der menschlichen Leiblichkeit im Unterschiede von der blos thierischen. Daher insbesondere die gesteigerte Macht und Bedeutung des physiognomischen Ausdrucks der leiblichen Erscheinung, welcher im Menschen nicht blos, wie im Thiere, die allgemeine Gattungsnatur, sondern auch die individuellen und persönlichen, aus spontaner Selbstthätigkeit hervorgehenden Eigenschaften gegenständlich und für die Anschauung des Geistes vernehmbar herausstellt, und mit den bleibenden Eigenschaften zugleich die vorübergehenden und wechselnden Zustände; wobei zugleich zu bemerken ist, daß nur im Menschen, nicht im Thiere der im Bewußtsein reflectirte Gegensatz von Lust und Unlust einen leiblichen Ausdruck in den dem innersten Quell des Lebenstriebes entspringenden Bewegungen des Lachens und des Weinens gewinnt. Daher endlich auch das Vermögen einer äußerlich gegenständlichen (stilistischen, künstlerischen) Ausprägung dieser Eigenschaften, und mit ihnen des dem Gemüthsleben des Menschen angeeigneten Ideengehaltes, in den sichtbaren Erzeugnissen menschlicher Hand und den hörbaren Erzeugnissen menschlicher Stimme.

[Dictat von 1854:] Die selbstständige Existenz, welche Lust- und Unlustgefühle im Elemente der Einbildungskraft gewinnen, stellt sich auf eigenthümliche Weise in den zwei an diese Gefühle in der körperlichen Natur des Menschen organisch festgeknüpften Functionen dar: dem Lachen und dem Weinen. Das Lachen ist so zu sagen die reine Lebensbewegung des animalischen Organismus, von aller Herrschaft besonderer Zwecke losgelöst und zum Selbstzweck geworden, oder genauer zum körperlichen Ausläufer der Seelenbewegungen, welche, ausgeschieden aus dem organischen Kreislaufe der physischen Lebens-

bewegungen, die volle Bedeutung des Selbstzwecks erhalten haben. Das Weinen dagegen ist ein Materialisiren des Schmerzes, die ausdrückliche Erzeugung einer organischen Substanz, durch welche das Lebensprincip sich derjenigen Unlustgefühle, die durch innere Reflexion des Bewußtseins ein selbstständiges Dasein in der Seele gewonnen haben, zu entledigen sucht. Nicht der physische Schmerz nämlich unmittelbar als solcher erregt das Weinen, ebenso wenig wie der physische Genuß das Lachen, sondern das innere Sehen, das Gewahrwerden des sinnlichen Schmerzes, oder der Seelenschmerz auch unmittelbar als solcher. Wo aber Lust- und Schmerzgefühle wieder in eine höhere Teleologie der Vernunftthätigkeit hineingearbeitet werden und also aufhören, ein zweckloses Dasein zu behaupten, da wird Lachen und Weinen seltener: so im reifen Manne im Gegensatze des Kindes und Weibes.

Um die Bedeutung des Lachens zu erkennen, muß man nicht einseitig auf die Beschränkungen achten, unter denen das Lachen im gebildeten Menschen vorkommt. Im Kinde und im Wilden ist es der allgemeine Ausdruck geistiger Lust, Heiterkeit oder Freude. Immer wird daher die Sprache Recht behalten, wenn sie in gewisser Weise Lachen mit Fröhlichsein überhaupt als gleichbedeutend nimmt. Bedeutsam aber ist der Umstand, daß es im Zustande der Bildung nur diejenige Lust begleitet, die sich nicht in eine höhere Zweckthätigkeit eingereiht hat, die zwecklose Lust der Komik und des Witzes. — Mag das Weinen auch, wie von physiologischer Seite behauptet wird, in einer Erregung der sensibeln Zweige des Trigeminus seinen nächsten organischen Grund haben, so ist sein Zusammenhang mit Gehirnnerven und Gesichtsinn jedenfalls bedeutsam; es drückt sich darin das Bedingtsein jener specifischen Schmerzgefühle, welche zum Weinen bewegen, durch das Bewußtsein aus. [Zettel von 1854.] — Sehr bezeichnend ist, daß das Weinen von dem Auge ausgeht als dem Sehorgane, ohne welches Vernunftthätigkeit nicht möglich ist, und das ganz besonders der Reflexion dient. [Nachschr.]

§ Auch hier nun kann die Psychologie an ihrem Theile nicht eingehen in die nähere Entwickelung des Zusammenhangs der hieher gehörigen Begriffe, sondern sie muß dieselbe einer eigens dazu bestimmten Wissenschaft überlassen. Solche Wissenschaft ist die Aesthetik. Obgleich diese den Namen trägt vom Gefühle, so handelt sie doch nicht sowohl von den Gefühlen überhaupt, als vielmehr von denjenigen Gefühlen, welche, dem gemein menschlichen Bewußtsein als Fremdlinge aus einer höhern Welt erscheinend, vom speculativen Bewußtsein als ebenbürtig mit der unendlichen Natur seines Gegenstandes erkannt werden. Es sind dies die eigentlich geistigen Ge-

fühle, in denen sich die schöpferische Natur des Geistes verkündigt, indem sie theils die innere Thätigkeit der Phantasie oder schöpferischen Einbildungskraft begleiten, theils aus der Anschauung von Erscheinungen hervorgehen, welche als unmittelbares Erzeugniß, sei es der schöpferischen Phantasie des Menschengeistes (Kunst, Poesie) oder eines höheren Geistes (das Schöne und Erhabene der Natur) zu betrachten sind, und in Bezug auf diesen ihren Ursprung das gemeinsame Prädicat der Schönheit tragen.

[Dictat von 1861:] Der Geist, die Vorstellungen der Sinnlichkeit mit dem Gedanken des Absoluten durchdringend, heißt Phantasie. Sie ist eine productive, schöpferische Kraft, genauer: eine gestaltenbildende. Die Gestalten, welche sie aus dem Getriebe der sinnlichen Vorstellungen erzeugt, sind nicht in jedem Sinne neue; sie entsprechen in ihren Grundformen stets den Gestalten der wirklichen Welt, wie schon der Verstand sie aus jenem Getriebe heranbildet, also dem Inhalte des natürlichen Selbst- und Weltbewußtseins. Aber ein wirklich Neues, aus dem Innern des Geistes heraus Erzeugtes, sind die sie begleitenden Gefühle, Gefühle der Seligkeit, wenn diese Production auf gesundem, normalen Wege vor sich geht, Gefühle der Unseligkeit, des Grauens und Schauders, bei krankhaften Abirrungen jenes geistigen Zeugungsprocesses.

[Dictat v. 1854:] Als Vermögen der Empfänglichkeit für Gefühle dieser höhern Art, welche zu ihrem Inhalte das schöpferische Thun des Geistes haben, trägt das geistige Princip im Menschen den Namen des Gemüthes; doch wird auch das Wort Seele neben seiner allgemeinen Bedeutung in diesem prägnanten Sinne angewandt. In ihrer Richtung dagegen nach Außen, als das Vermögen, nicht nur innerlich eine ideale Welt von Gedanken und Vorstellungen zu erzeugen, sondern auch durch Wort oder äußere Werkthätigkeit die Gestalten dieser Welt sinnlich vernehmbar für andere Geister hinzustellen, trägt die Kraft geistiger Productivität in ihren verschiedenen Richtungen und Abstufungen die Namen Talent und Genius.

[Dictat von 1861:] Talent und Genius beruhen ihrer Möglichkeit nach auf der Voraussetzung einer Einheit von Natur und Geist im innersten und tiefsten Wesensgrunde beider, — derselben in dem Urquell alles Weltdaseins verborgen liegenden Einheit, aus welcher allein auch die Wesenseinheit des leiblichen und des Seelenlebens in

der gesammten organischen Natur zu erklären ist, und welche sich u. A. auch in dem physiognomischen Ausdrucke des Innern, sowohl des beharrenden Seelengrundes, als auch der vorübergehenden Zustände, Affecte, Triebe, Thätigkeiten, durch Gesichtszüge, Gestalt, Bewegungen, Stimme und Rede, bethätigt.

[Vergl. hierzu die §§ 25—28. In Bezug auf das Physiognomische vergleiche unten im Anhange die Abhandlung „über die Farbe der Augen".]

136. Wie das erste Erwachen der Vernunft in der Doppelgestalt von Welt- und Selbstbewußtsein im menschlichen Geschlecht bedingt ist durch wechselseitige Mittheilung des Gedankenlebens mittelst der Sprache (113), dem entsprechend hängt an eben dieser solchergestalt vermittelten Gemeinschaft der Menschen unter einander alle Möglichkeit einer Fortdauer und weiteren Entwickelung der Vernunft- und Willensthätigkeit. Wir können die Nothwendigkeit solcher Gemeinschaft zurückführen unmittelbar auf die in der Natur des Denkens liegende Grundeigenschaft perennirender Selbstvergegenständlichung. Wie das Geistesleben des einzelnen Menschen, ganz eben so unterliegt auch das Gesammtleben der Menschheit der Forderung einer ununterbrochenen Stetigkeit dieser Selbstvergegenständlichung. Der Geist ist, was er ist, in alle Wege für den Geist nur dadurch, daß alle über die Aeußerlichkeit des Naturlebens verstreuten Momente seines Daseins sich fort und fort in einem Gesammtbewußtsein zur Einheit zusammenschließen.

137. Der Vernunftnatur des Menschen entspricht demzufolge eine eigenthümliche Gestaltung jenes einheitlichen Wesensgrundes alles Seelenlebens nicht minder, wie alles leiblichen Lebens, des Lebenstriebes (54 f.). Der Lebenstrieb wird im Menschen kraft seiner Vernunft zu einem Triebe der Geselligkeit, oder genauer, er tritt im Elemente des Selbstbewußtseins auseinander in eine Mehrheit geselliger (socialer) Triebe, welche die gesammte Natur des Menschen durchwalten und namentlich ihre nach Außen gerichtete Thätigkeit bestimmen und beherrschen. Wir können dieselben, neben der überall sie bedingenden und mit ihnen zusammenwirkenden Triebkraft der Imagination, auch mit dem Namen der Vernunfttriebe bezeichnen. Denn nur in diesen beiden, den imaginativen und den socialen Trieben, nimmt die Vernunft als solche den Charakter eines Triebes an, während ihre Natur an

und für sich, oder wiefern sie nur auf das Denken gerichtet ist, vielmehr, der in sich selbst völlig bewegungslosen Natur ihres ursprünglichen Gegenstandes, der Vernunftidee oder reinen Daseinsmöglichkeit entsprechend, sich durch die Eigenschaft der Trägheit bezeichnet.

[Dictat von 1854:] Die Vernunftanlage hat die Eigenschaft der Trägheit, d. h. sie ist nicht unmittelbar durch sich selbst von Innen thätig, sondern sie erwartet, um zur Bethätigung zu gelangen, eine Anregung von Außen, und zwar eine solche, die ihr nur von einer schon vorhandenen Vernunftthätigkeit kommen kann. So angeregt, bethätigt sie sich dann allerdings als Trieb; aber auch dann erscheint sie noch nicht sofort in ihrer eignen, einheitlichen Natur, sondern sie versteckt sich in die Mehrheit der geselligen Triebe.

Nur in dieser Weise tritt die Vernunft selbst als Trieb auf: Erkenntniß- und Wissenstrieb, Wahrheitstrieb. [Nachschr.] — Daß das Denken eine Arbeit ist, liegt wesentlich darin, daß es nicht ohne Kampf mit der Trägheit der Vernunft, mit der ihren Begriff bezeichnenden Negativität, vor sich geht. Die künstlerische Arbeit besteht umgekehrt in der Beschränkung, welche der vernünftige Wille dem Productionstriebe der Phantasie auferlegen muß. [Randbem. Weiße's von 1845.]

138. Gleich der Natur des Lebenstriebes (61) ist auch die Natur der geselligen Triebe wesentlich eine teleologische; die Richtung ihrer Thätigkeiten ist allenthalben bestimmt und geregelt durch inwohnende Zweckbeziehung. Aber der Begriff der Zwecke faßt sich hier nicht, so wie dort, in dem unmittelbar lebendigen Subjecte der Triebe als solchem zusammen; weder die Selbsterhaltung noch das Wohl des Einzelnen stellt sich unmittelbar als die Summe dieser Zwecke dar. Die geselligen Triebe haben vielmehr zum Ziele ihrer Thätigkeit von vorn herein die Auswirkung jener Gemeinschaft, welche ihr durchgehendes Lebenselement bildet, zu einer einheitlichen Gestaltung des menschlichen Gesammtlebens, welche man, in Folge ihrer Analogie mit der Lebensgestalt des leiblichen Organismus, auch ihrerseits mit dem Prädicat einer organischen bezeichnen kann. An dem Begriffe, an der innern Gesetzmäßigkeit dieses socialen Gesammtorganismus hängt demzufolge die Beschaffenheit der besonderen geselligen Triebe, und nur im Zusammenhange mit ihm wird dieselbe auch zu einem Objecte wissenschaftlicher Erkenntniß.

[Dictat von 1854:] Auch die geselligen Triebe theilen die Natur der Begierde in sofern, als sie, durch Vorstellung und zwar durch verständige, selbstbewußte Vorstellung, durch Denken und Erkennen vermittelt, unter dem teleologischen Principe der Lust und Unlust stehen. Aber sie sind, sofern sie ächter, gesunder Art sind, uneigennützig oder sympathetisch, d. h. sie gehen wesentlich oder ihrem Endzwecke nach (der jedoch nur durch verschiedene Mittelstufen erreicht wird, welche ihrerseits wieder in Gestalt besonderer Triebe erscheinen können) bewußter und ausdrücklicher Weise nicht auf eigenes, sondern auf fremdes oder allgemeines Wohl, und sie finden in der Erreichung dieses Zweckes unabsichtlich und unwillkührlich ihre Befriedigung. Darunter nämlich verstehen wir die Lust, welche nach organischen Naturgesetzen eben dadurch in das Subject des Triebes zurückfließt, daß dasselbe sich durch seine Thätigkeit selbst dem gesellschaftlichen Ganzen, dessen Dasein und Wohl aus dieser Thätigkeit entspringen soll, anschließt und einverleibt.

Wir treten hiermit Denjenigen entgegen, welche in der individuellen Lust und Unlust das alleinige teleologische Princip sehen wollen. [Nachschr.]

§ So, wie gesagt, die allgemeine normale Natur der geselligen Triebe. Ihre Beschaffenheit im Besondern und Einzelnen wird bestimmt durch die organische Gliederung und Abstufung der Lebensgemeinschaft innerhalb eines Geschlechtes sinnlich-vernünftiger Wesen, und kann daher nur in Verbindung mit dieser letzteren, d. h. im Zusammenhange einer philosophischen Ethik Object der wissenschaftlichen Betrachtung werden.

139. Erst durch das Hinzutreten der geselligen Triebe zu den sinnlichen und den specifisch ästhetischen, durch ihr Uebergreifen über diese beiden Classen von Trieben, gewinnt das Gemüthsleben der menschlichen Natur, gewinnt der Gegensatz von Wohl und Wehe in dieser Natur, die eigenthümliche Gestalt und Mischung, welche sie unterscheidet nach der einen Seite von dem Gemüthsleben des reinen Geistes, nach der andern von den Gefühlszuständen des sinnlichen Seelenlebens. Die Vernunfttriebe, da sie nicht unmittelbar mit der blinden Naturmacht der sinnlichen, sondern überall nur vermittelt durch die Vergegenständlichung ihres Inhalts im Bewußtsein wirken, sie unterliegen in Folge dessen, zugleich mit dem Bewußtsein selbst, in der Seele jedes Einzelnen einem spontanen

Entwickelungsprocesse, aus welchem sie in mannichfaltig individualisirter Gestalt ihrer Thätigkeitsrichtung und ihrer Verschränkung mit den unmittelbaren Naturtrieben, und aus welchem die entsprechenden Gefühlszustände in einer eben so großen Mannichfaltigkeit ihrer individuellen Beschaffenheit hervorgehen.

[Dictat von 1854:] In das Element des denkenden Verstandes und des Bewußtseins aufgenommen, bleiben die sinnlichen Gefühle und die ihnen entsprechenden Triebe nicht genau das, was sie in der blos sinnlichen Natur des Thieres sind, sondern zugleich mit ihrer Existenzweise und Wirksamkeit erleidet auch ihre Beschaffenheit eine Umwandlung. Die Abspiegelung der Gefühle von Lust und Unlust im Bewußtsein kann nicht erfolgen, ohne daß die denkende Vernunft ihrerseits an ihnen Theil nimmt, sie mitempfindet, sie vor- und nachempfindet. Auf ähnliche Weise, wie die Bilder der sinnlichen Vorstellung, müssen auch die Gefühle in die Begriffe des Verstandes eingehen und verarbeitet werden, und eben damit, daß solchergestalt ihr Subject ein andres wird, wird auch ihre Natur eine andre. Es erscheint einerseits die Macht der sinnlichen Unmittelbarkeit in ihnen abgeschwächt, und damit hängt dann auch die Abnahme der Stärke und Sicherheit des Instinctes zusammen [vgl. § 97]; auf der andern Seite aber gewinnen, was dem Triebe an organischer Naturkraft entzogen wird, die Gefühle reichlich wieder durch jene Verdopplung und Vervielfachung im Elemente der Reflexion, und durch die Steigerung, welche ihnen eben daraus erwächst, daß der Verstand seine Kraft selbstbewußter Zwecksetzung in sie hineinlegt.

Omne meminisse juvabit: auch die Unlust wird in der Erinnerung zur Lust. So hatten die Epikureer Recht, wenn sie durch die Vernunftthätigkeit Unlust in Lust verwandelt werden ließen. [Nachschr.]

[Dictat von 1863/64:] Den Trieben der menschlichen Natur ist durch das Welt- und Selbstbewußtsein, in welches sie ein- und aus welchem sie hervortreten, das gegenständliche Bereich der Möglichkeit ihrer Befriedigung in viel weiterem Umfange als den Thieren geöffnet. Daher denn auch die gesteigerte Spontaneität oder Willkühr in aller menschlichen Triebthätigkeit, und die Individualisirung der Triebe, wovon in der thierischen Natur nur ein schwacher Anfang beobachtet werden kann. Es geht die Bewegung der Triebe im Menschen nicht blos, wie im Thiere, auf die durch die Sinne, sondern auch auf die

durch die Einbildungskraft, welche selbst Trieb ist, ihm gezeigten Objecte. Daher im Menschen die Gewalt der Einbildungskraft nicht nur über die sinnlichen, sondern auch über die geselligen Triebe: wie denn auch die Ausartung oder Erkrankung der letzteren ihre eigentliche Wurzel in dem imaginativen Triebe hat.

[Randbemerkung Weiße's von 1845:] Die Geschlechtsliebe ist eine Mischung von sinnlichen, ästhetischen und geselligen Trieben.

140. In diesem Zusammenhange ist die Bedeutung einiger der menschlichen Triebesnatur eigenthümlicher Erscheinungen aufzusuchen: des Hanges und der Neigung, des Affectes und der Leidenschaft. Mit dem Namen des Hanges bezeichnen wir die in der menschlichen Natur nicht, wie in der thierischen, wesentlich gleichförmige, sondern, eben in Folge jener Mischung und in Folge der bis in die physischen Wurzeln ihres Daseins einschlagenden Spontaneität des Geistes, unendlich verschieden geartete Gestalt und Richtung der individuellen Triebe; mit dem Namen der Neigung eben diese Gestalt und Richtung, sofern an ihr, zugleich mit der angeborenen Naturanlage, auch die in der wirklichen Lebensthätigkeit der Triebe allmählig sich feststellende Gewohnheit ihren Antheil hat. Affect nennen wir das Gefühl, sofern es in Wohl und Wehe (hier vorzugsweise durch die Namen Freude und Leid oder Trauer bezeichnet) durch die gesammte Triebesnatur des Menschen, zugleich die allgemeine und die individuelle, bestimmt ist; Leidenschaft den Trieb selbst in seiner besonderen, individuellen Richtung als Hang oder Neigung, sofern er über die allgemeine Natur der Triebe eine Herrschaft gewinnt.

[Vergl. im Anhange den Aphorism über Leidenschaft.]

141. Vermöge ihrer allgemeinen teleologischen Natur (138) haben die geselligen Triebe zwar schon in ihrer Grundanlage dies mit der Idee des Guten (42) gemein, daß sie auf die Erzeugung nicht des besonderen subjectiven Wohles nur als solchen, sondern eines allgemeinen Wohles der Menschheit überhaupt und der besondern Lebenskreise gehen, welchen eben durch ihre Wirksamkeit der Einzelne einverleibt wird, so jedoch, daß in diesem allgemeinen Wohle das individuelle Wohl des in solcher Triebthätigkeit Begriffenen eingeschlossen ist. Aber dieses allgemeine naturgemäße Ziel kommt in der Selbstthätigkeit der Triebe nicht von vorn herein mit derselben Reinheit

und gediegenen Einheit in sich selbst zur Vergegenständlichung im Bewußtsein, wie bei dem rein geistigen Willen des Guten. Es zerlegt sich im Processe solcher Verwirklichung in die mannichfaltigen darin enthaltenen Bestandtheile, und Hang, Neigung und Leidenschaft treten daher zunächst auch in dem einzelnen Individuum überall nur gespalten in eine Vielheit mehr oder minder einseitiger, in ihrer Einseitigkeit mit dem Gesammtziele streitender Richtungen auf, so wie die Affecte in einer unreinen, aus dem Gleichgewichte, wie der Begriff des Gesammtziels ein solches mit sich bringen würde, heraustretenden Mischung der Wohl- und Wehegefühle.

142. In dieser Spaltung und unreinen Mischung der Triebesthätigkeiten geschieht es, daß auch die geselligen (moralischen) Triebe und die von ihnen abhängigen Gefühle vielfach im Besondern und Einzelnen ihre Natur verwandeln und aus wohlwollenden umschlagen in übelwollende. Die Selbstbefriedigung, welche überall zufolge der Natur dieser Triebe das Wirken ins Allgemeine begleitet, trennt sich ab von der Wurzel, welche sie in Kraft eben dieser Natur in dem Begriffe dieses Allgemeinen, in dem Streben nach dem Wohle Anderer hat. Sie wird in der einseitigen verstandesmäßigen Reflexion des Selbstbewußtseins zu den selbstsüchtigen Neigungen der Ehrsucht, Herrschsucht, Eitelkeit, des Neides, der Eifersucht u. s. w., und im Conflict mit fremder, sei es normaler oder in gleicher Weise abnormer Triebthätigkeit zu den feindseligen Leidenschaften, welche aus derartigen Conflicten entspringen.

[Dictat von 1854:] Indem zugleich mit allen übrigen Zuständen und Thätigkeiten des Seelenlebens auch die sinnlichen Lustgefühle zu einem Gegenstande jener inneren Selbstbespiegelung werden, welche das Wesen des vernünftigen Bewußtseins ausmacht, so gewinnen sie eben dadurch eine Selbstständigkeit und eine Macht als Selbstzweck, wie sie solche in der thierischen Natur, wo sie sich durchgängig dem allgemeinen Naturzweck der Selbsterhaltung des Individuums und der Gattung unterordnen, in dieser Weise nicht besitzen. Sie werden, von der verständigen Reflexion ergriffen, zu einem Inhalte selbstbewußter oder verständiger Zwecksetzung, und geben dadurch der Seelenthätigkeit des vernünftigen Wesens, sofern sie nicht durch Zwecke höherer Art geleitet wird, jene ausdrückliche, von der blinden Macht des thierischen Triebes wesentlich unterschiedene Richtung auf Befrie-

digung der sinnlichen Lust, wie sie im Besondern und Einzelnen mit dem Namen des Gelüstens, im Ganzen und Allgemeinen aber mit dem Namen der Begehrlichkeit (concupiscentia: Augustinus) bezeichnet wird.

Die Begehrlichkeit ist nur eine Eigenschaft der gesunkenen Menschennatur; das Thier kennt sie nicht. Baader: der Mensch kann nur entweder über oder unter dem Thiere stehen. [Nachschr.]

[Dictat von 1863/64:] Mit der Ausartung der Triebe verbindet sich stets eine Umkehrung des Verhältnisses der mit der Befriedigung der Triebe, und auch mit dem Streben als solchem, verbundenen Lust- und Unlustgefühle. Lust wird empfunden, wo nach der ursprünglichen Teleologie der Triebnatur Unlust empfunden werden sollte, und umgekehrt. Doch ist keine Lust, die aus einer solchen Verkehrung der Triebthätigkeiten hervorgeht, eine reine; sie ist stets mit einer derartigen Unlust gemischt, wie sie der ursprünglichen Anlage der Menschennatur zufolge aus der Verfehlung des Zieles der Triebthätigkeit entspringen muß.

§ Nur auf einen der Gattungsnatur des Menschengeschlechtes anhaftenden Fehl, dessen letzte Ursachen in dem natürlichen Entstehungsprocesse dieses Geschlechtes gesucht werden müssen, kann der thatsächliche Umstand zurückgeführt werden, daß in dem ganzen Menschengeschlechte die geselligen Triebe nicht den reinen Charakter des Wohlwollens tragen, der in ihrer ursprünglichen Anlage begründet ist, sondern einen mit Selbstsucht und Uebelwollen gemischten, und dem entsprechend die letztgenannten Eigenschaften ihrem allgemeinen Grunde nach den Charakter einer Naturnothwendigkeit, ihrer besonderen Erscheinung nach in einzelnen Individuen, in größeren oder kleineren Gruppen von Individuen, den Charakter einer in viel weiteren Grenzen, als die ursprüngliche sittliche Bestimmung des Menschengeschlechts sie ohne diesen Gattungsfehl gezogen haben würde, ausgedehnten Möglichkeit und Wirklichkeit. Ganz Entsprechendes gilt auch von dem Verhältnisse dieser Triebe zu den sinnlichen und dem imaginativen Triebe der Menschennatur; in der ursprünglichen sittlichen Bestimmung dieser Natur liegt eine unbedingtere Unterordnung dieser [beiden letztgenannten Classen von Trieben] unter die ersteren, als wir in der Wirklichkeit stattfinden sehen.

§ Solcher Trübung und Ausartung gegenüber und trotz derselben giebt sich aber die ursprüngliche göttliche Bestimmung der menschlichen Natur auf das Vielfältigste in der thatsächlichen Beschaffenheit ihrer geselligen Triebe kund. Wir zählen unter die Merkmale dieser Bestimmung ganz besonders u. a. auch den (obwohl auch seinerseits der Ausartung ausgesetzten) Ehrtrieb, in sofern nämlich, als sich durch denselben, freilich nur noch in der Weise eines dunklen Triebes und Gefühles, nicht einer klaren Einsicht, die Wahrheit ausdrückt, daß der Werth des Individuums eben so sehr auf Dem beruht, was es in Anderen und für Andere ist, als auf Dem, was es in sich und für sein eignes Selbstbewußtsein ist.

143. Das Triebleben der vernünftigen Menschenseele ist als Ganzes das Material, aus welchem in dieser Seele ein freier Wille, entsprechend dem Willen des Guten im Urgeiste, sich gestalten soll. Es verhält sich zu diesem letzteren, wie in dem Ganzen des creatürlichen Universums die Natur sich zum Geiste verhält. Das Triebesleben hat daher in der Menschenseele, auch abgesehen von den Anfängen und Werdezuständen derselben, ähnlich wie der Traum, eine von der Willensthätigkeit abgesonderte perennirende Sphäre seiner Thätigkeit; wir können dieselbe, gegenüber dem Ernst und der Arbeit des Willens, mit dem Namen des Spieles bezeichnen. Auch das Spiel beruht, wie alle Bewegungen und Thätigkeiten lebendiger Naturen, auf wirkenden Ursachen, die eine Zweckbeziehung in sich schließen, aber es fehlt solcher Zweckbeziehung die feste und einheitliche Gestalt, durch welche die Thätigkeit des Willens sich bezeichnet.

[Dictat von 1863/64:] Die Thätigkeit der Triebe in der der menschlichen Natur eigenthümlichen Mischung, und in Verbindung damit die Ausübung körperlicher Kraftthätigkeit, im freien, genauer und richtiger ausgedrückt: spontanen, objectiv zwecklosen, nur im Wechsel und der Mannichfaltigkeit der innern und äußern Bewegungen sich ergehenden Spiele ist das unmittelbare Lebenselement dieser Natur, und als solches ein Bedürfniß und ein Genuß. — Im Spiel ist der einzelne Mensch Selbstzweck; in der ernsten Arbeit reiht er sich in den höhern teleologischen Zusammenhang ein.

[Dictat von 1854:] Alle Thätigkeit der vernünftigen Seele in der Doppelrichtung ihrer Triebe im Elemente der Einbildungskraft

und der Geselligkeit (denn auf die rein sinnlichen Triebe leidet der Begriff des Spiels keine Anwendung) beginnt naturgemäßer Weise mit dem Spiele und geht nur allmählich in den Ernst und die Arbeit des Willens über. Aber sie wechselt auch nach der Ausbildung des letzteren periodisch mit dieser Arbeit [und dem Spiele], da der Wille unablässig in dem Werke seiner Selbstbildung begriffen ist, und dafür immer von Neuem aus dem Materiale der Natur seine Kräfte entnehmen, oder, wie man es charakteristisch ausdrückt, im Spiele sich erholen muß. Je weiter indeß die Bildung des Willens vorschreitet, um so mehr geht von seiner Natur in die Natur der Triebe ein, um so mehr nimmt daher auch das Spiel von der Natur des Ernstes an, und um so entschiedener bleibt es innerhalb der Grenzen, welche ihm durch die auch indirect oder negativ im Bereiche des Spiels fortwirkende oder über ihm waltende Macht des Willens gezogen werden.

§ Wenn wir daher im Obigen [Zusatz zu § 93] das Spiel als das Ziel oder die teleologische Spitze des rein animalischen Lebensprocesses bezeichnen durften, so erscheint uns dasselbe hier, im Elemente des Vernunftlebens, umgekehrt als Anfang oder Ausgangspunct aller eigenthümlichen Thätigkeit der vernünftigen Seele.

[Vgl. hierzu unter den Aphorismen „Jugend und Frühling".]

144. Wesentlich das Triebesleben als solches ist die Daseinssphäre, in welcher jene allgemeinen psychischen und geistigen Unterschiede der Menschennatur ihren Sitz haben, die sich an die leiblich-organischen Unterschiede der Geschlechter, der Lebensalter, auch der verschiedenen Menschenrassen, Völker u. s. w. knüpfen, ganz besonders aber in dem Verhältnisse der Triebesnatur zum Willen sich kundgeben. Auch unabhängig von jenen physischen Unterschieden liegt im Umkreise der psychischen Triebesnatur als solcher ein doppelter, wechselseitig sich durchkreuzender Gegensatz, aus welchem die Vierzahl der s. g. Temperamente hervorgeht. In den einzelnen Individuen vervielfältigen sich diese Unterschiede, ohne damit aus der allgemeinen Grundbeschaffenheit herauszutreten, ins Unendliche; für die so individualisirte Eigenthümlichkeit der Triebesnatur pflegt man den Namen Naturell zu gebrauchen. In den Thätigkeiten und Eigenschaften des Willens kommen diese Unterschiede sämmtlich nur indirect und untergeordneter Weise zur Erscheinung.

[Dictat von 1863/64:] Die gewöhnlich angenommene Vierzahl der Haupttemperamente wird am richtigsten bezogen auf den doppelten, sich durchkreuzenden Gegensatz einerseits des Vorwaltens der imaginativen oder der geselligen Triebe, andererseits der vorwaltend centrifugalen oder centripetalen Richtung derselben (Spiel — Arbeit).

Die Lehre von den vier Temperamenten finden wir schon bei dem philosophischen Arzte Hippokrates, um 400 v. Chr. Aus der Lehre von den vier Elementen bildete sich nämlich die Lehre von vier organischen Grundsäften, welche ebenso, wie jene, durch die verschiedene Combination der zwei Grundgegensätze der Qualitäten, des Warmen und Kalten einerseits, des Trocknen und Feuchten anderseits, bezeichnet werden sollten: das Blut war das warme Feuchte, entsprechend dem Luftelemente; der Schleim das kalte Feuchte, parallel dem Wasser; die gelbe Galle galt als trocken und warm, wie das Feuer, die schwarze Galle als trocken und kalt, wie das Erdelement. Nach dem Vorherrschen je eines dieser Säfte wurden die vier Temperamente unterschieden: das sanguinische, phlegmatische, cholerische, melancholische. Aehnlich haben Neuere diese Unterscheidung auf warmes, kühles, leichtes und schweres Blut hinausgeführt: sanguinisch = leicht, phlegmatisch = kühl, cholerisch = warm, melancholisch = schwer (Kant). — Die imaginativen Triebe, mit Einschluß der sinnlichen, erzeugen das melancholische und das phlegmatische Temperament, von welchen das erstere diese Gattung in ihrer centrifugalen, das letztere in der centripetalen Form darstellt. Denn im Melancholiker führt die vorwiegend imaginative Anlage zu einem Auseinandergehen in Phantasievorstellungen und Stimmungen, bei dem Phlegmatiker setzt sich ihr eine charakterbildende Selbstbeherrschung, die auch mit einer philosophischen Tendenz verbunden sein kann, entgegen. Daher eignet das melancholische Temperament Dichtern und Künstlern, das phlegmatische den Männern von besonderer wissenschaftlicher Genauigkeit und Arbeitskraft. Das sanguinische und cholerische Temperament stehen unter der Herrschaft der geselligen Triebe, und zwar das erstere in centrifugaler, das letztere in centripetaler Weise, daher es das Temperament der Thatengröße, der Feldherrn ist. Das sanguinische ist das der fröhlichen Lebenslust. Die centrifugalen Temperamente sind vorzugsweise zu leidenschaftlicher Liebe disponirt: das sanguinische im geselligen Drange, das melancholische im ästhetischen. Zur productiven einheitlichen Willensmacht und in dieser Richtung wirkenden Leidenschaft sowohl, als auch zu normaler, fester Charakterbildung in derselben Richtung, ist besonders das cholerische Temperament angelegt: seine Leidenschaft ist recht eigentlich Leidenschaft, d. i. Absorption aller Triebe in Einem Triebe. Die negative Leidenschaft des Geizes, diese Verkehrung von Mittel und Zweck, steht dem Phlegmatiker am nächsten. Unter den Nationen sind die Juden am reinsten und durchgehendsten cholerisch, melancholisch weniger die Engländer als die Hindus. Weltgeschichtliche Genien des Geistes sind

meist Melancholiker: Platon, Giordano Bruno, Michel Angelo, Spinoza, Beethoven; doch auch Choleriker: Aristoteles, Leibnitz; und Sanguiniker: Rafael, Mozart. Phlegmatiker ist Kant. Die Choleriker sind zumeist unter den Herrschergenien zu suchen: Cäsar, Attila, Karl d. Gr., Napoleon; sanguinisch ist Alexander d. Gr. [Nachschr.]

[Zettel von etwa 1864:] In Schleiermachers Theorie der Temperamente finde ich den Mangel, daß der Unterscheidung, welche das melancholische Temperament mit dem phlegmatischen, das sanguinische mit dem cholerischen unter einen gemeinsamen Gesichtspunct stellt, die einheitliche psychologische Unterlage fehlt. Es tritt deutlich hervor, daß es ein positives Moment geben muß, wodurch jenes Uebergreifen der Temperamentswirkung über längere Zeitreihen, jenes Hervortreten derselben in selteneren Zeitaugenblicken, bedingt wird, wodurch nach Schl. das phlegmatische und das melancholische Temperament bezeichnet werden sollen; die beiden andern Temperamente erscheinen in dieser Beziehung als auf der negativen oder Minusseite stehend. Aber worin besteht dieses Positive? Nach Schl. wäre es beim phlegmatischen Temperament der Wille, beim melancholischen die Stimmung. Aber für diese beiden Begriffe fehlt das gemeinsam Begründende oder Verursachende. Oder sollte man etwa die Stimmung auf eine indirecte Wirksamkeit des Willens zurückführen können? Aber dann könnte ja nicht mehr wohl von einem Vorwalten der Receptivität im melancholischen Temperamente die Rede sein.

[Dictat von 1854:] Naturell und Temperament, so wie sie sich, nach Zeit und Umständen wechselnd, in Hängen und Neigungen bethätigen, sind die wirkenden Kräfte oder die bestimmenden Motive der Thätigkeit des Menschen, so lange er noch keinen Willen hat, d. h. so lange sich die Grundkräfte seiner praktischen Natur noch nicht im Elemente des Bewußtseins zur vernünftigen Einheit des Willens durchdrungen haben, und sie werden es jedesmal von Neuem wieder, so oft der Wille in seiner Thätigkeit erschlafft oder nachläßt.

[Vgl. hierzu im Anhange den Aphorism über jüngere und ältere Geschwister.]

145. Inmitten des hier geschilderten Trieblebens der Menschennatur besteht nun der Wille, der freie Wille, auf welchem im Menschen wesentlich die Gestalt der Individualität beruht, welche wir Persönlichkeit nennen, darin, daß die Entscheidung zwischen den verschiedenen Möglichkeiten der spontanen Triebesthätigkeit aus

dem einheitlichen Mittelpuncte des Selbstbewußtseins heraus, also mit Bewußtsein, erfolgt. Eine derartige Entscheidung ist in jedem Menschen ihrerseits eine Möglichkeit von dem Augenblicke an, da in ihm ein Bewußtsein erwacht ist, Selbst- und Weltbewußtsein sich von einander geschieden und zu einem Vernunftbewußtsein sich geeinigt haben. Hierin besteht, was man die formale Willensfreiheit zu nennen pflegt, und in diesem Sinne ist ein Wille überall da vorhanden, wo ein Bewußtsein überhaupt vorhanden ist. Aber zu einer wirklichen Macht über die Triebe gelangt der Wille nur durch die reale Willensfreiheit, und zu dieser bedarf es noch weiterer Bedingungen.

146. Es kann nämlich das in der geistigen Bestimmung der Menschennatur wesentlich liegende Hervortreten einer wirklichen, lebendigen Willensmacht, eines freien Willens in diesem realen Sinne wesentlich nur betrachtet werden als ein organisch-genetischer Proceß, analog den Processen, durch welche die lebendige und beseelte Natur im Großen und Ganzen, wie überall im Besondern und Einzelnen, aus der Materie hervorgeht. Die Factoren dieses Processes sind, neben der Triebesnatur als solcher, auf der einen Seite die Spontaneität der Triebesthätigkeiten, welche allenthalben eine Unendlichkeit möglicher Richtungen der Entwickelung in sich schließt, auf der andern die schöpferische Anregung und Einwirkung des Einen Urgeistes, dessen Thätigkeit fortwährend in allen Regionen der Schöpfung darauf gerichtet ist, die geistigen Geschöpfe dem durch seinen Liebewillen ihnen gesetzten Endziele, doch überall nur durch Vermittelung jener Spontaneität, und daher nie ohne die Möglichkeit einer Verfehlung des Endzieles im Besonderen und Einzelnen, entgegenzuführen.

147. Die wirkliche Selbstbestimmung, die wirkliche Entscheidung aus dem Mittelpuncte des Selbstbewußtseins heraus über die verschiedenen Möglichkeiten der Denk- und Triebesthätigkeit, hängt nämlich ihrerseits an einer ihnen vorangehenden, nur durch spontane Thätigkeit der Vernunft, der psychischen und geistigen Triebkräfte, sich vollziehenden Thatsache des Seelenlebens. Es muß, wenn es zu einem freien Willen oder, was nur dasselbe sagt, zu einer Thätigkeit des freien Willens in diesem realen Sinne kommen soll, nicht nur ein Selbstbewußtsein und mit dem Selbst-

bewußtsein ein Weltbewußtsein überhaupt vorhanden sein, sondern die Triebe müssen in das Welt- und Selbstbewußtsein in der Weise hineingearbeitet sein, daß sie nicht ohne das Selbstbewußtsein, nicht ohne den in die Einheit des Weltbewußtseins aufgenommenen Begriff ihres Gegenstandes, thätig sind.

148. Auf entsprechende Weise nun, wie zur Entstehung des Welt- und Selbstbewußtseins einer Gewohnheit des Denkens und Sprechens, auf entsprechende Weise bedarf es zu einer solchen Einverleibung des Triebeslebens in das Welt- und Selbstbewußtsein einer Gewohnheit zugleich mit der Denk-, auch der Triebesthätigkeit. Die Bildung eines freien Willens durchgeht in jedem Menschen, je nach der Verschiedenheit des Temperaments und Naturells (141), so viele Stadien, als der Uebergang von der Spontaneität der einzelnen Denk- und Triebesacte in den psychischen Mechanismus der Gewohnheit für sich in Anspruch nimmt. Die Bildung eines derartigen Mechanismus im Seelenleben fällt also mit dem Begriffe der Bildung des Willens selbst zusammen, und der Wille ist nur in dem Maße frei, d. h. (30) er ist nur in dem Maße wirklich Wille, als er auf einem Grunde innerer Nothwendigkeit, auf dem ausgebildeten Mechanismus eines psychischen Gewohnheitslebens beruht.

Rousseau in seinem Émile verwirft die Gewohnheit. Sein Zögling soll dem unmittelbaren Vernunftinstincte in jedem Augenblicke folgen: was er gestern that, soll keinen Einfluß auf heute haben. Dennoch räumt er ein, daß zu Einer Gewohnheit das Kind erzogen werden müsse, zu der, der Natur zu folgen. [Nachschr. 1854.] — In der Gewohnheit ist stets eine Denk- oder Gedächtnißthätigkeit immanent. Darin liegt auch der Unterschied der Bildung von der blos thierischen Fertigkeit. Gewohnheit und Bildung verhalten sich zu dieser, wie Gedächtniß zu bloßer Association der Vorstellungen. Gewohnheit ist ein Dasein, das aus Thätigkeit, aus Kraftwirkung besteht. So ist der Begriff der Gewohnheit, speculativ gefaßt, die nothwendige Spitze der dynamischen Natur- und Weltansicht. Die Verleiblichung, die in der Gewohnheit liegt, macht sie, als todte, mechanische, dennoch wieder zum Gegensatze der lebendigen Geistesthätigkeit. [Randbemerkung Weiße's von 1845.]

149. Der hier bezeichnete Mechanismus des Gewohnheitslebens bringt überall in dem Maße, in welchem er in der Seele Platz ergreift, eine Abschwächung der unmittelbaren Naturgewalt der Affecte mit sich, dagegen aber eine erhöhte Energie der Ver-

nunftthätigkeit und der auf Vernunftthätigkeit sich begründenden rein geistigen Functionen des Gemüthslebens. Daneben jedoch steigert sich, in eben diesem Processe des Uebergangs von der unmittelbaren Triebes- zur Willensthätigkeit, bei mehr oder minder abnormer Entwickelung, die Macht der Leidenschaften durch die in die Herrschaft des einen Seelentriebes eingehenden, zuvor ihm fremden Triebkräfte, und es kann eben so ein bösartiger, wie ein gutartiger Wille sein, der aus diesem Entwickelungsprocesse der Naturanlage des Menschen zur Persönlichkeit hervorgeht.

150. Der hier bezeichnete Bildungsproceß des freien Willens, obgleich er wesentlich im Innern des menschlichen Seelenlebens erfolgt und aus der Selbstthätigkeit seiner Vernunft- und seiner Triebesanlage hervorgeht, unterliegt doch allenthalben zugleich den Einwirkungen der Außenwelt, mit welcher die Triebe in unablässiger Wechselwirkung stehen. Daher, wie schon in dem Thiere die Möglichkeit der Zähmung und Abrichtung, so in noch viel weiterem Umfange, aber auch vielfach im Einzelnen unter stärkerer Gegenwirkung der spontanen Naturkräfte, im Menschen die Möglichkeit der Erziehung. Auf diese ist die Menschennatur, durch ihre Bestimmung zur Gemeinsamkeit des Vernunftlebens, von vorn herein angewiesen, und nur durch sie kann die Persönlichkeit im Menschen zur Reife kommen. Ihr aber tritt überall, in dem Maße der fortschreitenden Entwickelung, die Aufgabe der Selbstbildung zur Seite, welche durch das Uebergreifen des bereits vorhandenen Willens über die noch unausgebildeten Bestandtheile der Triebesnatur ermöglicht wird.

Negatives und positives Moment der Erziehung. Abwehrung schädlicher Einflüsse fordert vielleicht eine noch ausdrücklichere Kraftanstrengung (Wachsamkeit) des Erziehers, als die Herbeiführung günstiger Einflüsse. [Rdb. W's.]

[Dictat von 1854:] Mit den angeborenen Trieben der sinnlichen und vernünftigen Natur theilt auch die geistige Begabung sowohl die Fähigkeit, als auch das Bedürfniß der Ausbildung auf dem Wege der Gewohnheit und Erziehung zu Charaktereigenschaften, und der Begriff des Charakters in seiner universellen Bedeutung schließt wesentlich auch die Art und Weise in sich, wie der freie Wille die Momente der geistigen Begabung, die er in dem Individuum vorfindet, die Eigenschaften des Gemüths und Talents, sich einverleibt

und zu Motiven in der Bestimmung der Zwecke seines Handelns oder zu Mitteln, diese Zwecke zu erreichen, macht.

151. Aus dem teleologischen Gesichtspuncte angesehen, welcher für alle psychischen und geistigen Lebensprocesse ganz eben so, wie bereits für die leiblichen (61), derjenige ist, durch welchen allein die wissenschaftliche Zusammenfassung derselben unter ein einheitliches Princip ermöglicht wird, erscheinen alle diese Lebensfunctionen ihrem innern Wesen nach als Momente dieses einen Processes: der Entwickelung der menschlichen Natur zur Persönlichkeit oder realen Willensfreiheit. Das teleologische Princip dieses Processes aber ist kein anderes als die Idee des Guten in ihrer thatsächlichen Wirksamkeit als göttlicher Liebewille, welche zugleich ihre Stellung als Sittengesetz und als höchstes Ziel des Strebens für alle Thätigkeit des creatürlichen Geistes in sich schließt (44). Auch die zu dieser Idee in Misverhältniß stehenden Erscheinungen des creatürlichen Geisteslebens erklären sich indirect nur aus ihr; denn ihre eigenthümliche Beschaffenheit hängt eben daran, daß sie Ausweichungen von diesem Ziele sind, verschuldet durch die Spontaneität aller creatürlichen Lebensentwickelung.

152. Wesentlich als beharrende Prädicate des Willens, oder, was gleichviel, der im selbstbewußten Wollen und Handeln sich bethätigenden Persönlichkeit, nicht blos als vorübergehende der einzelnen Willensthaten nur als solcher, sind nach dem Allen die sittlichen Qualitäten des Guten und des Bösen anzusehen. Sie gestalten sich in dem Entwickelungsprocesse der Persönlichkeiten durch die Gewohnheit des spontanen Thuns in der einen oder der andern Richtung zu beharrenden Eigenschaften des Seelenlebens, zu Charaktereigenschaften, und die einzelnen Handlungen entspringen dann ihrerseits aus dem Quell dieser Eigenschaften: als ein nothwendiger Ausfluß derselben, sofern die sittliche Qualität des durch jene Eigenschaften Bedingten nicht eine andere sein kann, als die des Lebensgrundes, dem sie entquillen; als ein freier aber, sofern zwischen den verschiedenen Möglichkeiten sowohl im Bereiche des Bösen als im Bereiche des Guten jederzeit eine selbstbewußte Wahl statt findet, welche in um so eigentlicherem Sinne das Prädicat einer freien trägt, mit je vollständigerem Bewußtsein sie erfolgt über die Beschaffenheit ihrer Motiven und über ihre naturgemäßen

Wirkungen. Im strengsten und genauesten Sinne ist demzufolge nur der gute Wille ein freier zu nennen, weil nach der einen Seite nur er eine vollständige Herrschaft über die Naturtriebe, über Hänge, Neigungen und Affecte, in sich schließt, und weil nach der andern Seite nur der Einklang mit der sittlichen Ordnung des Universums die Möglichkeit des eben bezeichneten Bewußtseins in seinem weitesten Umfange in sich schließt.

[Dictat von 1863/64:] Die erste Entscheidung des Willens zum Guten, zum Schlechten oder zum Bösen fällt überall mit der Entstehung des Willens selbst zusammen. Sie beruht theils auf der Beschaffenheit des Triebes in dem Momente, wo er sich mit dem Bewußtsein einigt, theils auf dem Grade der Ausbildung, welche in dem Momente der Vereinigung das Bewußtsein erreicht hat, und in der Macht, die es dem entsprechend über den Trieb gewinnt. Sie ist daher ein Ergebniß der Spontaneität der Denk- und Triebkraft vielmehr, als schon im eigentlichen Sinne ein Werk der Freiheit. Aber die Entstehung des Willens selbst ist nicht in dem besonderen Momente jener ersten Entscheidung abgeschlossen; sie währt fort durch den gesammten Lebensverlauf des Geistes; der Wille erstarkt, steigert sich fort und fort, indem fort und fort neue Kräfte aus der unbewußten Region des Triebes in die bewußte des Willens übergehen. Daher die Möglichkeit auch einer sittlichen Umwandlung des Willens, einer Reinigung und Veredlung, sowie umgekehrt einer steigenden Trübung und Verstimmung.

153. Auf die solchergestalt in der Freiheit als substantieller Qualität des Willens enthaltene moralische, der physischen in alle Wege analoge Nothwendigkeit führt sich die sittliche Zurechnung der Handlungen zurück. Denn sittliche Zurechnung ist nichts anders als ein Schluß, welcher von der Beschaffenheit der Handlungen auf die Beschaffenheit des handelnden Subjectes gezogen wird. Die Zurechnungsfähigkeit wird verkürzt oder eingeschränkt, nach Beschaffenheit der Umstände auch ganz aufgehoben, durch Hemmnisse, welche die Naturbeschaffenheit des Individuums, welche Kindheit und krankhafte Störungen des Bewußtseins (129 f.), auch Heftigkeit der augenblicklichen Affecte, der selbstbewußten Verstandesthätigkeit und damit auch der Bethätigung der Willensfreiheit ent-

gegenstellen; aber nicht durch Leidenschaft oder irgend welche beharrende Willenseigenschaften.

[Dictat von 1854:] Leidenschaften können die Zurechnung nicht ausschließen, da ihre Macht als ein Ergebniß der Bildung des Willens, wenn auch einer verirrten oder krankhaften, selbst einen Bestandtheil des Charakters bildet, also in das Urtheil der Zurechnung nothwendig mit eingeschlossen ist.

Der Begriff der Zurechnung setzt eine beharrende, fest gewordene Willensrichtung, Charakterbestimmtheit, voraus. Nicht die äquilibristische oder indifferentistische Freiheit also, d. i. die rein formale, ist der Ausgangspunct für die Erweisung des Rechtes der Zurechnung, sondern die reale Freiheit, welche mit moralischer Nothwendigkeit Eins und Dasselbe ist. Wäre die formale Freiheit maßgebend, so müßte auch das unmündige Kind und der Wahnsinnige, ja auch das Thier, zurechnungsfähig sein; denn Spontaneität ist hier überall vorhanden. Das Moment der Nothwendigkeit ist es vielmehr, was Zurechnung begründet: so daß auch eine deterministische, oder fatalistische Ansicht also die Aufhebung der Zurechnung nicht rechtfertigen kann, ebenso wenig wie die gerichtliche Bestrafung dadurch beschränkt wird. [Nchschr. 1854.]

154. Durch die Willensfreiheit in dem vorhin (152) bezeichneten strengsten und eigentlichsten Sinne, durch den Willen des Guten, wächst der creatürliche Geist, wächst also auch der persönliche Menschengeist dergestalt in die von vorn herein auf ewige Dauer angelegte Ordnung des der Idee des Guten oder dem göttlichen Liebewillen entstammenden Universums hinein, daß er Theil gewinnt an der Wirksamkeit der Geisteskräfte, welche diesem Universum seine unvergängliche Dauer und die stete, selbstschöpferische Erneuerung oder Wiedergeburt aus seinem Inneren heraus sichern. Wie in dem ewigen Urgeiste selbst, so vermittelt sich auch in ihm die Theilhaftigkeit an der Idee des Guten durch die Theilhaftigkeit an den Ideen des Wahren und des Schönen. Er schlägt Wurzeln in der Innenwelt des göttlichen Gemüthes (28), und erhebt sich durch die in dieser Theilhaftigkeit begründeten Eigenschaften, die man auch in ihm mit den Namen des Gemüthes und des Genius zu bezeichnen pflegt, zu einer lebendigen Kraft der Mitwirkung an dem Schöpfungsprocesse, welche sich in ihm vorab als perennirende Macht der Selbsterzeugung und des geistigen Wachsthums aus sich selbst, auch über den besondern Kreis des Naturlebens hinaus, in welchen der erste Proceß seiner Entstehung fällt, somit als Quell seiner persönlichen Unsterblichkeit bethätigt.

[Dictat von 1863/64:] Wesentlich nur auf diesem Hineinwachsen in die ideale Welt des Wahren, Schönen und des Guten beruht die Aussicht auf eine Fortdauer des individuellen, persönlichen Menschengeistes über das Leben des irdischen Leibes hinaus in einer höheren Gemeinschaft der Geisterwelt. Denn nur aus diesen Ideen wächst der individuellen Menschenseele die von Innen heraus schaffende Kraft zu, welche ihr auf entsprechende Weise eine leibliche Basis ihrer Existenz für ein zukünftiges Leben in dieser höheren Gemeinschaft zu erzeugen vermag, wie die Seele als Lebensprincip des irdischen Leibes sich in diesem Leibe ihr Organ für dieses irdische Leben erzeugt hat [vgl. Zusätze zu § 56].

§ Von dieser Kraft des Geistes — dieses Wort in einer engern Bedeutung, wie es häufig in alter und neuer Zeit so gebraucht wird, für die in die Ideen des Wahren, des Schönen und des Guten eingetauchte und gleichsam von ihnen geschwängerte Willenskraft genommen —, schon innerhalb des irdischen Leibes sich den Keim einer neuen, höhern Leiblichkeit zu erzeugen, giebt Zeugniß die wichtige anthropologische Thatsache, daß die Spuren des höhern geistigen Lebens im Elemente der Ideen sich in der vielfältigsten Weise auch der leiblichen Erscheinung des Menschen eindrücken, als „physiognomischer" Charakter dieser Persönlichkeit [vgl. 135], und daß aus der Gewohnheit solchen Lebens und solcher Thätigkeit in vielfältig nüancirter Beschaffenheit eigenthümliche Fähigkeiten oder Begabungen der Individuen (Talent, Genius) hervorgehen [vgl. Zusätze zu 135], welche dann, als ein in die leibliche Natur Eingeschlagenes und eng mit ihr Verbundenes, sich mit dieser Natur zugleich erblich fortpflanzen und somit als angeborene Anlagen der Einzelnen und ganzer Geschlechter oder Stämme auftreten.

Alles was wir Ahnung, Weissagung nennen, ist die Regung eines Bildungstriebes, durch welchen sich die Seele eine Stätte außerhalb des irdischen Körpers, also allerdings in gewissem Sinne schon einen neuen organischen Körper sucht. Dieser Bildungstrieb erzeugt in der Seele die Vorstellungen der Gegenstände, deren er zu seiner Befriedigung bedarf, mit derselben Naturnothwendigkeit, mit welcher der Bildungstrieb einer Pflanze der Luft und dem Lichte entgegendrängt, deren sie zu ihrem Wachsthum und Gedeihen bedarf. [Zettel von etwa 1860.]

[Dictat von 1861:] Die Entstehung eines solchen Willens ist es, was die Lehre des Christenthums mit dem Namen einer geistigen

Wiedergeburt bezeichnet. Der Begriff des Geistes bildet dabei die Grundlage in einer Bedeutung ganz entsprechend derjenigen, welche wir in unserm gegenwärtigen Zusammenhange ihm angewiesen haben; die Gesundheit und Normalität der geistigen Triebe aber wird dort durch das dem Geiste beigegebene Prädicat des heiligen bezeichnet.

Das Neue Testament hat bei dem Worte *πνεῦμα ἅγιον* nur die religiöse Seite in einem ausschließenden Sinne im Auge: wir müssen die speculative und ästhetische hinzufügen. Aus jenem Umstande erklärt sich die weltfeindliche Einseitigkeit der orthodoxen Theologie. [Nachschr. 1854.]

§ Die Richtung der geistigen Triebe und des aus diesen Trieben entspringenden Willens auf eine übersinnliche Lebensgemeinschaft kann durch das Wort Religion bezeichnet werden, und die geselligen oder moralischen Triebe dieser höhern Ordnung tragen demnach den Charakter religiöser Triebe. Der Unterschied des Gesunden und des Krankhaften, des Guten und des Bösen, in ihnen, wie schon in den Trieben der endlichen Vernunft, giebt sich in der Bewegung der Triebe selbst überall kund durch begleitende Gefühle eigenthümlicher Art, deren Gesammtheit mit dem Namen des Gewissens bezeichnet wird.

[Dictat von 1854:] Nicht unmittelbar in gegenständlicher Weise, nur mittelbar durch die in den religiösen Gefühlen gegebenen Antriebe des Handelns, erfüllt die Religion auch das Bewußtsein mit einem eigenthümlichen Inhalte. Wiefern [nun eben] die Gegenstände dieses Inhalts dem erkennenden Geiste nicht unmittelbar in Gestalt von Vernunftwahrheiten, und ebenso wenig in Gestalt der äußern sinnlichen oder durch Sinnlichkeit vermittelten Erfahrung, sondern allein im religiösen Triebe und Gefühle gegeben sind, so bezeichnet er diese eigenthümliche Weise der Erkenntniß mit dem Namen des Glaubens (fides, *πίστις*). Der Glaube begründet sich also wesentlich auf ein sittliches Verhältniß des Geistes zur übersinnlichen Welt, ja er selbst ist seinem innern Wesen nach nichts anders als ein solches sittliches Verhältniß. Alles Theoretische in ihm, alle eigentliche Glaubenserkenntniß, ist nur ein aus den praktischen Gefühlen, in denen sich jenes Verhältniß zum Uebersinnlichen unmittelbar kund giebt, Erschlossenes: erschlossen nicht sowohl auf dem Wege gemeiner Verstandesreflexion, welche hier, um des Misverhältnisses zu dem unendlichen Gegenstande willen, nicht ausreichen würde, als vielmehr auf dem

Wege der speculativen Vernunft [vgl. Zusatz zu 22], welche allein das dem erhabenen Gegenstande ebenbürtige Erkenntnißvermögen ist.

[Vgl. hierzu die von Weiße verfaßten Artikel „Glaube" und „Gewißheit" in Ersch und Gruber's Encyklopädie.]

§ In einer ähnlichen Beziehung wie die speculative Vernunft als Organ für den Glauben, um seine Gegenständlichkeit sich zum Bewußtsein zu bringen, steht ferner zu dem religiösen Triebe und Gefühle auch die schöpferische Einbildungskraft, in Folge der Verwandtschaft zwischen den Gefühlen, die sie begleiten und aus ihrer Thätigkeit erwachsen, und dem specifisch religiösen. Daher die in der Geschichte des menschlichen Geschlechts so verbreitete Erscheinung der Mythologie und des mythologischen Elements auch in solchen Religionen, in denen das Bewußtsein zu dem eigentlichen Grunde der gegenständlichen Wahrheit des Religionsinhalts hindurchgedrungen oder mit Hilfe der philosophischen Speculation hindurchzudringen in den Stand gesetzt ist. Der Begriff der Mythologie bezeichnet nämlich die eigenthümliche Art und Weise, in welcher die schöpferische Phantasie theils dem nüchternen, speculativ-religiösen Bewußtsein voraneilt in der Vorstellung seiner Gegenständlichkeit, theils die leeren Stellen dieses Bewußtseins mit ihren Gestalten und Schöpfungen ausfüllt und so dem Glauben eine reichere Gegenständlichkeit darbietet, als die speculative Vernunft für sich allein solches vermöchte, aber freilich ihn eben dadurch der Gefahr aussetzt, in Aberglauben auszuarten.

Vorlesungen

über

Unsterblichkeitslehre.

Lange hab' ich mich gesträubt,
Endlich geb' ich nach:
Wenn der alte Mensch zerstäubt,
Wird der neue wach.
Und so lang' du das nicht hast,
Dieses: Stirb und werde! —
Bist du nur ein trüber Gast
Auf der dunkeln Erde.

Goethe, im Fremdenbuche der Massen-
mühle bei Elgersburg unterm
28. August 1831.

Wer keinen Namen sich erwarb, noch Edles will,
Gehört den Elementen an, so fahret hin!

Faust, zweiter Theil.

Die Unsterblichkeitsfrage in philosophisch-theologischer Entwickelung*).

Parallele der „Philosophischen Dogmatik" Weiße's: Bd. III, S. 3—86, 410—431, 655 bis Ende.

A. Die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele.

Philosophische Dogmatik, Bd. III, S. 678—682.

1. Die Versuche eines philosophischen Beweises für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele, deren uns eine große Anzahl Winter 1864/65.

*) Vorbemerkung des Herausgebers. Ueber Unsterblichkeitslehre las Weiße früher nur im Zusammenhange der gesammten Religionsphilosophie, die er zuerst im Winter 1829/30, also in seinem dreizehnten Semester, und zwar unter eben diesem Namen, dann im Sommer 1830 als „Philosophie des Christenthums" ankündigte. „Religionsphilosophie" folgt wieder im Sommer 1831; der Winter 1832/33 bringt „Religionsphilosophie und Ethik" als Ein Ganzes, und so auch der folgende Winter. Darauf vergehen neun Jahre, worunter vier Jahre der Unterbrechung aller akademischen Thätigkeit, bis im Sommer 1842 die „Christliche Religionsphilosophie" auftritt. Sie kehrt in den Katalogen von 1843, 1843/44 und 1845 wieder; endlich liest sie der jetzt auch in der theologischen Facultät Habilitirte, im Winter 1846/47 als „philosophische Dogmatik", deren Nichtbeendigung zum Anlasse wird, im Sommer 1847 die „Lehre von der Kirche und von den letzten Dingen" nachzutragen und so die spätere Selbstständigkeit des Collegiums über Unsterblichkeitslehre vorzubereiten. Aber erst, nachdem noch sechs Jahre lang das frühere Verhältniß ausschließlich bestanden (Religionsphilosophie 1849/50; über Christenthum und Philosophie 1850; Religionsphilosophie 1851/52; christliche Dogmengeschichte 1853), wird zum ersten Mal im Winter 1853/54 „philosophische und theologische Unsterblichkeitslehre" angekündigt, und gelesen; wiederholt, zugleich als fünfter oder Schlußabschnitt der im Winter 1854/55 in den vier übrigen Theilen vorgetragenen Religionsphilosophie, im Sommer 1855. Die Religionsphilo-

in der Geschichte der Religion und in der Geschichte der Philosophie begegnet, lassen sich auf drei Hauptclassen zurückführen. In die erste Classe fallen diejenigen Versuche, welche auf die Voraussetzung einer einfachen Substantialität des Seelenwesens, in die zweite die-

---

sophie kehrt hierauf wieder, mit Einschluß der Unsterblichkeitslehre, im Winter 1856/57, im Sommer 1857 („über einige Hauptlehren der Religionsphilosophie") und 1860. Winter 1861/62 wurde die „philosophische und theologische Unsterblichkeitslehre" das dritte Mal gelesen; dann im Sommer 1862 „über die theologischen Lehren der neuern Philosophen, besonders Schleiermacher's, Hegel's und Schelling's", im Sommer 1863 „über einige Hauptprobleme der Theologie und Religionsphilosophie", und im Winter 1864/65 zum vierten und letzten Male über Unsterblichkeit allein („Die Unsterblichkeitsfrage in philosophischer und theologischer Entwickelung"). Endlich las Weiße im letzten Semester seines Lebens, Sommer 1866, noch einmal über die „Hauptlehren der philosophischen Theologie und Religionsphilosophie".

Während des hier verzeichneten Zeitraums von siebenunddreißig Jahren ist Weiße's Unsterblichkeitsansicht wesentlich dieselbe geblieben; ja schon auf einem Blatte, das wir, nach Papier und Schrift, etwa in das Jahr 1824 setzen müssen (vgl. unten im Anhange den Aphorism über die Leidenschaft), unterscheidet er ein „übersinnliches und ewiges Ich des Menschen" von dem der Leidenschaft unterliegenden irdischen Ich, parallel mit der Unterscheidung einer „übersinnlichen und unsterblichen Welt" von der irdischen.

In den gesonderten Vorlesungen über diesen Gegenstand stellt die von 1864/65 eine durchaus neue Bearbeitung dar, auch in der Anordnung von den früheren abweichend, indem sie den historischen Theil dem systematischen nachfolgen läßt. Wir geben den ersten, systematischen Theil in dieser neusten Gestalt, den zweiten, historischen Theil, der durch die Voranstellung früher begünstigt war, dagegen bei der späteren Anordnung unter dem Herannahen des Semesterschlusses gelitten hat, nach der Bearbeitung von 1861/62 als der in diesem Theile vollständigsten. Indessen sind für beide Theile Ergänzungen aus den jedesmal zurückgestellten Heften, sowie Zusätze aus Nachschriften entnommen worden. Auch hier sind überall, ausgenommen wo der zunächst übergeordnete Haupttext von gleicher Zeit ist, die Quellen der Ergänzungen und Zusätze mit ihrer Jahreszahl angegeben.

Auch die beiden Motto sind nicht ohne Authentie. Das erste, Nachklang der Stimmung, welche in Goethe an seinem letzten Geburtstage, durch das Wiederfinden der bekannten Verse im Jagdhause des Gickelhahn bei Ilmenau, erregt worden war, wurde von Weiße zur Eröffnung seines letzten eschatologischen Collegiums selbst gesprochen; das zweite hat er in Gesprächen gern angeführt, als knappen, energischen Ausdruck der eigenthümlichsten Seite seiner Unsterblichkeitslehre.

jenigen, welche auf die Natur der menschlichen Vernunft, in die dritte diejenigen, welche auf die Idee des Guten und die sittliche, sittlich-religiöse Erfahrung des Menschengeistes solchen Beweis zu begründen suchen.

I. Beweis aus der einfachen Substantialität des Seelenwesens.

2. Sehr verbreitet ist unter den philosophischen Denkern aller Zeiten die Annahme, daß allem Wechsel, allem Entstehen und Vergehen, allen Bewegungen und Veränderungen in der Erscheinungswelt, in der Welt der äußern Erscheinungen des körperlichen, und in der Welt der innern Erscheinungen des Seelenlebens, ein Bleibendes, Unwandelbares, unveränderlich in alle Ewigkeit Beharrendes zum Grunde liege. Es hat sich in neuerer Zeit die Gewohnheit gebildet, solches Beharrende mit dem der lateinischen Sprache entnommenen Ausdrucke Substanz zu bezeichnen, woraus dann auch die Worte substantiell, Substantialität gebildet sind.

Die philosophischen Systeme der Inder und Griechen beruhen recht eigentlich auf dieser Voraussetzung. Bei den Griechen insbesondere galt das Axiom „aus Nichts wird Nichts", d. h. alles Werden ist nur ein Wechsel der Form, es giebt keine Abnahme oder Zunahme des Seienden. [Nachschr.]

3. Der hier bezeichneten Annahme liegt eine Thatsache zum Grunde, die man von jeher geahnet, aber in deren eigentliche Beschaffenheit und Tragweite erst die Naturwissenschaft der neuern Zeit eine völlig klare, genau bestimmte Einsicht eröffnet hat. Solche Thatsache ist: die quantitative Unveränderlichkeit der Materie oder Masse in allen räumlichen Bewegungen und qualitativen Veränderungen der körperlichen Erscheinungswelt.

4. Das Maß, mit welchem die Materie oder Masse gemessen werden muß, wenn dieses Ergebniß sich an ihr herausstellen soll, ist nicht das der räumlichen Ausdehnung. Diese nämlich ist veränderlich, wie andere Eigenschaften der Masse auch; sie kann eine größere oder geringere werden, ohne daß die wirkliche (substantielle) Quantität der Masse dadurch verändert wird. Das Maß ist, im Gegensatze dieses extensiven, ein intensives. Es ist die Massenkraft, d. h. die Wirkungsfähigkeit der Materie in Bezug auf gewisse allgemeine, aller Materie ohne Ausnahme zukommende Wir-

kungen (Stoß, Druck, Anziehung in der Ferne oder Schwere). Man pflegt die in diesem (dynamischen) Sinne unveränderliche Quantität der Masse auch kurz mit dem Namen ihres Gewichtes zu bezeichnen; in sofern nämlich für kleinere Massentheile, die in der Gewalt des Menschen sind, das einfachste und sicherste Mittel ihrer Abschätzung die Wage ist.

5. Das thatsächlich Unveränderliche, das Substantielle oder die Substanz in allen wechselnden Erscheinungen der Körperwelt ist also in diesem strengeren Wortsinne einzig und allein das Gewicht der körperlichen Masse, das Gewicht dieser Masse im Großen und Ganzen des räumlichen Universums, und auch in denjenigen ihrer Bruchtheile, welche man, nicht in dem unbestimmten und willkührlichen Sinne der frühern Zeit, sondern in dem naturwissenschaftlich genauer bestimmten, mit dem Namen der Elemente, der chemischen Elemente bezeichnet. Denn auch von diesen Elementen lehrt die genauere (exacte) naturwissenschaftliche Untersuchung, daß der quantitative Bestand eines jeden derselben, als intensiver oder Gewichtsbestand, eben so unwandelbar ist, wie der Gesammtbestand der körperlichen Materie.

6. Einfache Substanzen im Sinne der modernen exacten Naturwissenschaft sind nur die chemischen Elemente, und nur von diesen gilt, aber von ihnen in aller Strenge, das oben (2) bezeichnete Merkmal des Substanzbegriffs. Daneben indeß pflegt der naturwissenschaftliche Wortgebrauch den Ausdruck Substanz auch auf die aus den Elementen zusammengesetzten Körper anzuwenden und also auch von zusammengesetzten Substanzen zu sprechen. Aber diese sind nicht von unwandelbarem und ewigem Bestand, wie die einfachen; sie entstehen aus der durch bestimmte naturwissenschaftliche Voraussetzungen bedingten Verbindung der Elemente, und sie verschwinden, wenn solche Verbindungen gelöst werden.

7. Weiter, als über einfache und zusammengesetzte Substanzen in dem hier bezeichneten Sinne pflegt der heutige naturwissenschaftliche Wortgebrauch die Anwendung des Wortes Substanz nicht zu erstrecken. Er nennt also nur Dasjenige Substanz, was in irgend einem Sinne als ein Bruchtheil der allgemeinen Substanz, d. h. (3 f.) der körperlichen Materie oder Masse betrachtet werden kann, sei es als eine beharrender, wie die chemischen Elemente, oder als

ein vorübergehender, wie die chemisch zusammengesetzten Körper. Dagegen bedient er sich dieses Ausdrucks nicht für diejenigen sinnlichen Erscheinungen, welche, so weit die sinnliche Beobachtung reicht, nur als Functionen jener allgemeinen Substanz, aber nicht als Bruchtheile derselben sich zu erkennen geben, wie Licht, Wärme, Magnetismus, Elektricität. Und eben so wenig bedient er sich desselben für die in wechselnden und veränderlichen Größenverhältnissen aus materiellen Theilen zusammengesetzten Körper, welche durch ein in den allgemeinen Grundeigenschaften der Materie nicht inbegriffenes Princip der Form zusammengehalten werden, wie Krystalle, Pflanzen, Thiere, oder für jenes Princip der Form selbst, welches sie zusammenhält.

Diese letzteren erscheinen zwar der sinnlichen Wahrnehmung als geschlossene Einheiten; aber in Wahrheit besteht ihre Einheit gerade im fortwährenden Wechsel: eben das, was die Einheit in der Erscheinung erzeugt, ist die Veränderung des Substrats. [Nachschr.]

8. In diesem durch die moderne Naturwissenschaft genau bestimmten und scharf abgegrenzten Sinne kann also von einer Substantialität des Seelenwesens nicht die Rede sein, weder von einer einfachen, noch von einer zusammengesetzten. Die Seele nämlich, die Seele des Menschen und ganz eben so auch die Seele der Thiere, kommt für die Naturwissenschaft nur in Betracht eben als ein Princip der Form, durch dessen Wirksamkeit die Zusammensetzung gewisser organischer Körper, solcher, die eben davon den Namen animalischer Organismen tragen, bedingt ist. Die Naturwissenschaft, wenn sie auch von ihrem Standpuncte nicht umhin kann der Wirksamkeit solcher Principien Rechnung zu tragen, betrachtet doch wesentlich jene Zusammensetzungen nur als Functionen der Materie oder der Materien, der allgemeinen körperlichen Substanz oder der besonderen Substanzen, welche ihr als Theile dieser allgemeinen Substanz bekannt sind.

Es giebt organische Substanzen, wie Zuckerstoff, Eiweiß, d. h. materielle Substanzen, die sich in Organismen vorfinden; aber der Organismus als solcher ist keine Substanz. [Nachschr.]

9. In der ausschließlichen Geltendmachung und Durchführung dieses naturwissenschaftlichen Standpunctes, in der Annahme und Behauptung, daß auch die Formen der individuellen Körper, namentlich der organischen, nichts sind, als nur Functionen der

Materie, und auf keinen der Materie gegenüber irgendwie selbstständigen oder eigenthümlichen Principien beruhen, — darin besteht ihrem eigentlichen letzten Grunde nach die Denkweise, welche man mit dem Namen des Materialismus zu bezeichnen pflegt. Die wissenschaftliche Macht, welche unläugbar diese Denkweise in der jüngsten Zeit gewonnen hat, ist wesentlich eine Folge der exacten wissenschaftlichen Begründung und Ausbildung des Begriffs der körperlichen Substanz in dem von uns bezeichneten Sinne. Indeß finden wir, daß gerade durch die materialistische Denkweise gewisse Vorstellungen von der Substanz der Dinge begünstigt werden, welche mit diesen durch exacte Forschung gewonnenen Ergebnissen im Widerspruch stehen. So namentlich die Vorstellung, daß das Wesen und das Maß der Substanz nicht in der Kraft, sondern in der räumlichen Ausdehnung bestehe (vgl. 16).

10. An Versuchen, gegenüber dem Materialismus den Substanzbegriff in dem oben (2) festgestellten Sinne, gleichviel ob unter demselben oder unter einem andern Namen, auch auf jene Principien der Form, namentlich aber auf den Begriff der Seele anzuwenden, hat es zu keiner Zeit gefehlt. Wird ja doch durch das Princip der Form, da wo es über den Stoff eine Macht gewinnt, ein gewisses, wenn auch meist nur vorübergehendes Beharren von Eigenschaften, Zuständen und Thätigkeiten in der Materie herbeigeführt, welchen außerdem kein Beharren zukommt. Wie nahe lag es, dies der Inwohnung oder Einwirkung eines an und für sich beharrenden, wenn auch in diesen seinen Wirkungen, so weit sie in der Materie zur Erscheinung kommen, nur an derselben vorüberstreifenden Princips zuzuschreiben.

11. Ungefähr in diesem Sinne hatte bereits die Platonische Philosophie der Seele (in einem viel ausgedehnteren Sinne dieses Wortes, als der jetzt gebräuchliche) beharrende Substantialität (der Sache nach, wenn auch das Wort noch nicht vorhanden war) zugeschrieben, und dieselbe als den Grund oder die Ursache der Bewegung und, durch die Bewegung, der Form in der materiellen Natur zu bezeichnen gewagt. Aristoteles hatte zwar den Gedanken einer unvergänglichen Substantialität jedes individuellen Seelenwesens aufgegeben, dagegen aber den allgemeinen Principien des Seelen- und Geisteslebens eine eigenthümliche Substantialität zu

vindiciren gesucht. An ihn lehnte sich die im Mittelalter sehr allgemein verbreitete Definition der Seele an, daß sie forma substantialis des Körpers sei.

12. Von so neuem Datum die exacte wissenschaftliche Einsicht in die Natur und den (beziehungsweise für den Standpunct menschlicher Erfahrung) unvergänglichen Bestand der wirklich einfachen körperlichen Substanzen, der chemischen Elemente: so alt ist dagegen in der Geschichte des menschlichen Verstandes die allgemeine, wissenschaftlich noch nicht näher begründete Annahme und Voraussetzung, daß alles scheinbare Entstehen und Vergehen in der Welt der sinnlichen Erscheinungen sich zurückführe auf einen Wechsel der Zusammensetzung des Einfachen, daß dagegen das Einfache, die einfache Substanz als solche, in alle Wege ein Unvergängliches und Unzerstörbares sei. Hervorgegangen, wie diese Annahme es war, aus der Wahrnehmung der äußerlichen Zerlegbarkeit aller sinnlich wahrnehmbaren Körper in eine Vielheit gleichartiger oder ungleichartiger, äußerlich oder räumlich (mechanisch) verbundener Theile, wurde sie zunächst auf diese Art von Zusammensetzung bezogen, und sie führte demzufolge, wenn man zugleich die Theilbarkeit alles Körperlichen ins Unendliche gewahr ward, auf den Schluß, daß, unbeschadet der Unvergänglichkeit der körperlichen Substanz im Ganzen und Großen (2), doch kein einzelner Körper, eben um der nothwendig im Begriffe des Körpers liegenden Theilbarkeit oder Zusammensetzung willen, von unvergänglicher Dauer sein könne (Cartesius).

Cartesius konnte nicht Atomist sein, wie sein Zeitgenosse Gassendi. Denn wenn er das Wesen der Materie in die Ausdehnung setzte, so folgte die unendliche Theilbarkeit nothwendig. [Nachschr.]

13. Dem gegenüber schienen nun die Erscheinungen des Seelenlebens, nicht im Allgemeinen, im Großen und Ganzen, sondern gerade im Besondern und Einzelnen, in der geschlossenen Individualität des einzelnen Lebendigen, auf einen nicht in gleicher oder ähnlicher Weise zusammengesetzten Daseinsgrund, auf die einfache Substanz eines Seelenwesens hinzudeuten. Daher also, bei der schon herrschenden Voraussetzung einer Unvergänglichkeit jeder einfachen Substanz, die Geneigtheit, allein schon auf Grund dieser vermeintlich einfachen Substantialität des Seelenlebens eine unvergängliche Dauer desselben anzunehmen.

14. Es schreibt sich solche Annahme, wie aus Obigem erhellt, von demjenigen Standpunct wissenschaftlicher Bildung her, der in Bezug auf die körperlichen Substanzen nur den Begriff der äußerlichen, mechanischen Zusammensetzung aus räumlich neben einander bestehenden, selbst wieder theilbaren Theilen kannte, nicht den Begriff der innerlichen, dynamischen Zusammensetzung aus den chemischen Elementen. Durch die Entdeckung dieser letzteren haben die Begriffe von Einfachheit und Zusammensetzung, und dem entsprechend von unvergänglicher oder vergänglicher Dauer, in Bezug auf die körperliche Natur eine Umgestaltung erlitten, von der sich fragen läßt, ob und in wieweit nach ihr eine Uebertragung dieser Begriffe in der bisherigen Weise auf das Seelenwesen annoch als wissenschaftlich zulässig erscheinen kann.

15. Daß die Seele nicht in demselben Sinne, wie die chemischen Elemente, als eine einfache und um ihrer Einfachheit willen unveränderliche Substanz bezeichnet werden kann, liegt am Tage. Denn bei den chemischen Elementen bedingt sich dieser Begriff durch die Art und Weise, wie ein jedes dieser Elemente sich als ein Bruchtheil der einigen körperlichen Substanz oder Materie von quantitativ schlechthin unveränderlichem Bestand ausweist. Ein solcher Bruchtheil aber ist die Seele, nach unbefangener Erfahrung und Beobachtung des Gegebenen, entschieden nicht. Der Bestand der körperlichen Masse ist unwandelbar einer und derselbe, gleichviel ob und in welchem Maße in die Gestaltung und in die Bewegungen dieser Masse Erscheinungen eines Seelenlebens eingehen und daraus hervorgehen.

16. Trotz der im Allgemeinen so wesentlich veränderten Einsicht in die Natur der körperlichen Substanz und in die Art und Weise der Zusammensetzung der einzelnen Körper, und trotz der, wenigstens mathematisch, wenn nicht auch physikalisch, feststehenden Theilbarkeit alles Räumlichen ins Unendliche, ist indeß, auch bei den Männern der Wissenschaft, die Neigung geblieben, die Körper sämmtlich, auch neben ihrer Zusammensetzung aus den chemischen Elementen, und mit ihnen diese Elemente selbst, als mechanisch zusammengesetzt vorzustellen aus gewissen kleinsten, dem menschlichen Auge nicht mehr sichtbaren Theilen (Atome, Molecüle), und von diesen Theilen vorauszusetzen, daß sie, als ein wenigstens relativ

Einfaches, schlechthin unwandelbar und unvergänglich, das allein Unwandelbare und Unvergängliche, die eigentlichen Substanzen der körperlichen Natur seien.

17. Hieran knüpft sich nun, wenigstens bei einem Theile der so Gesinnten die weitere Neigung, auch die Seele als ein in ähnlichem Sinne, wie die körperlichen Atome, Einfaches und Unwandelbares, mit den Atomen der Körperwelt auf ähnliche Weise, wie diese unter sich, Verbundenes zu denken. Selbstverständlich wird jedoch dabei die Seele als etwas an und für sich völlig Ausdehnungsloses, nur einen Punct im Raume, aber nicht einen Raum Einnehmendes vorgestellt, und manche Forscher haben sich überdies bewogen gefunden, diese Vorstellung auch über die Körperwelt zu erstrecken, und dieselbe also, eben so wie die Welt der Seelen und Geister, als bestehend zuletzt aus völlig ausdehnungslosen, im strengen Wortsinne einfachen Substanzen (Monaden) zu denken, aus deren Verbindung sie dann erst durch irgend eine künstliche Hypothese die Erscheinung von Körpern, die Erscheinung einer continuirlichen Raumerfüllung, hervorgehen lassen.

18. In dieser Weise haben sich also bei einem nicht geringen Theile der gegenwärtigen Forscher, wie schon bei manchen älteren, die allgemeinen, noch wenig bestimmten Voraussetzungen über die Natur des Substanzbegriffs zu einer sorgfältig ausgearbeiteten, Natur und Geisterwelt umfassenden Theorie erweitert, in welcher die Annahme einer Unvergänglichkeit auch des menschlichen Seelenwesens, so wie jedes Seelenwesens überhaupt, als nothwendige Consequenz enthalten ist. Indeß tragen die Grundannahmen dieser Theorie eingeständlicher Weise den Charakter von Hypothesen; sie lassen sich weder unmittelbar durch Erfahrung begründen, noch aus Thatsachen der Erfahrung durch denknothwendige Schlüsse, wie die Wahrheiten der angewandten Mathematik, ableiten. Von einem Beweise für die Unsterblichkeit der Seele auf Grund ihrer einfachen Substantialität kann daher auch von dem Standpunct dieser Theorie aus, die wir mit dem Namen des monadologischen Realismus oder Spiritualismus bezeichnen können, immer nur in so fern die Rede sein, als darunter die Anwendung der allgemeinen Hypothese auf den Begriff der menschlichen Seele insbesondere verstanden wird.

Platon beweist aus dem dem Begriff der Seele einwohnenden Lebensbegriff, Leibnitz und Herbart aus der substantiellen Einfachheit der Seele die Unsterblichkeit. Aber damit würde zugleich die Präexistenz bewiesen, also die Möglichkeit übrig gelassen, daß die Postexistenz auch ebenso unbewußt sein kann, wie die Präexistenz. Eine unbewußte Unsterblichkeit aber hat Nichts voraus vor der bloßen Fortdauer der materiellen Atome, also vor dem Tode. Auf jenem Wege ist eben nur die Möglichkeit, nicht die Wirklichkeit einer wahrhaften Unsterblichkeit der Seele erwiesen. [Nachschrift 1855.]

19. Daß übrigens, auch zugestanden die Richtigkeit dieser Theorie, für das sittlich-religiöse Interesse des Unsterblichkeitsglaubens noch nicht viel durch sie gewonnen ist, das wird zum Theil auch von den Anhängern derselben eingeräumt. Denn es würde aus ihr unmittelbar doch immer nur das einfache Fortbestehen der Seele als einer einförmigen Substanz überhaupt, ähnlich den todten und gleichgiltigen Substanzen der Körperwelt, zu erschließen sein, aber nicht ohne Weiteres die Fortdauer ihrer Lebensbewegungen: Empfindung und Vorstellung, Bewußtsein und lebendiger Wille. Diese alle sind nämlich nach den eigenen Voraussetzungen jener Theorien nicht die Substanz des Seelenwesens selbst, sondern nur Functionen der Substanz. Es haben sich aus diesem Grunde auch Anhänger derselben bewogen gefunden, ihren angeblichen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele zu ergänzen durch Beweisversuche solcher Art, wie diejenigen, zu deren Betrachtung wir gegenwärtig fortgehen.

II. Beweis aus der Natur der menschlichen Vernunft.

Philos. Dogmat. Bd. II, S. 204—282.

20. Die eigenthümliche Natur des menschlichen Seelenwesens beruht vor Allem auf der Vernunft und dem vernünftigen Selbstbewußtsein. Nur wenn Vernunft und Selbstbewußtsein ihr bleiben, nur dann kann man von Unsterblichkeit der menschlichen Seele sprechen. Eine blos substantielle Dauer in dem Sinne, wie solche als allein sicheres Ergebniß aus dem obigen Beweise hervorgeht für diejenigen, welche diesem Beweise seine Prämissen zugeben, würde für die Interessen eines solchen Glaubens, welcher die Vernunftnatur der Seele zur Voraussetzung hat, einem völligen Untergange gleich gelten.

21. Vernunft und Selbstbewußtsein können nicht gedacht werden ohne unablässige Bewegung und Thätigkeit, ohne eine Bewegung, eine Thätigkeit der Art, wie wir sie durch den Ausdruck Leben zu bezeichnen pflegen. Der Beweis für die Unsterblichkeit ist daher nothwendig zu richten auf die Stetigkeit, die Unvergänglichkeit des Vernunftlebens in Wesen, welche einmal solches Lebens theilhaftig sind; dafern man nicht, wie wir dies allerdings u. A. bei Platon geschehen finden, unmittelbar schon aus dem Begriffe des Lebens selbst die Unvergänglichkeit jedes Lebendigen folgern zu können glaubt.

22. Hier nun hat man von Alters her folgenden Weg der Betrachtung eingeschlagen. Vernunft schließt in alle Wege in sich den Gedanken oder das Bewußtsein eines Absoluten, d. h. m. a. W. eines Unendlichen, Nothwendigen, Ewigen. Nun aber kann der Inhalt dieses Gedankens nicht von Außen in die vernünftige Seele gekommen sein. Denn alles Aeußere, was der Mensch durch die Sinne wahrnimmt, ist ein Endliches, Bedingtes, Vergängliches. Der Gedanke muß also aus einem der Seele selbst inwohnenden, ihr von vorn herein zugehörigen Absoluten entstanden sein. Trägt aber die Seele ein Ewiges in sich, so muß sie selbst ewig sein.

23. Um die Triftigkeit dieses Beweises zu beurtheilen, zu diesem Behufe muß vor Allem die Natur jenes Absoluten untersucht werden, welches, wie man behauptet, der menschlichen Vernunft inwohnt. Es ist unläugbar, daß die menschliche Vernunft sich, und zwar schon auf verhältnißmäßig niederen Stufen ihrer Ausbildung, zu dem Gedanken einer unendlichen Zeitdauer erhebt. Aber dieser Gedanke ist zunächst doch eben nur ein Gedanke, und immerhin muß man die Frage aufwerfen, ob derselbe, wenn er auch nicht geradezu von Außen an oder in die Vernunft gekommen sein kann, doch auf irgend eine Weise sich in ihr entwickelt haben könne, ohne daß ihm ein thatsächlich Absolutes im eigenen Innern des Geistes entspräche.

24. Im Sinne der hier berührten Annahme erklären Manche auch unter den Philosophen den Gedanken des Absoluten für das an eigenthümlichem Inhalt leere Gebilde einer subjectiven Reflexion des menschlichen Verstandes. Der menschliche Verstand kann, sagen sie, in seiner Vorstellungsthätigkeit über alles Einzelne und Be-

sondere, in Zeit und Raum Begrenzte, was ihm in sinnlicher Anschauung und Erfahrung gegeben ist, hinausgehen. Er kann sich zu allem in jedem Augenblick und bis zu diesem Augenblick Gegebenen und Vorliegenden noch Anderes und wieder Anderes hinzudenken, und so fort ins Unendliche. Hieraus entspringt nun eben die Vorstellung eines Allgemeinen und Unendlichen, ohne ein wirklich allgemeines und unendliches Object, nur als Gegensatz gegen die Begrenzung und Endlichkeit des jedesmal Gegebenen. Und eben so entsteht die Vorstellung eines Unbedingten nur dadurch, daß mittelst einer willkührlichen Abstraction von den Bedingungen alles einzelnen Gegebenen abgesehen wird, ohne daß dabei dem reflectirenden Verstande die Anschauung eines wirklich unbedingten Gegenstandes, sei es äußerlich oder innerlich, gegeben zu sein brauchte (Sensualismus).

25. Bei schärferer Aufmerksamkeit auf das, was im vernünftigen Geiste vorgeht, wenn sich ihm in irgend einer der vielfältigen Gestalten, welche theils schon im alltäglichen Bewußtsein, theils aber bei der ausdrücklichen Erhebung des Geistes über das Aeußerliche und Sinnliche vorkommen, der Gedanke des Absoluten aufdrängt, wird man jedoch gewahr, daß diese Erklärung keineswegs ausreicht. Es stellt sich vielmehr heraus, wie das Bewußtsein, daß alles sinnlich Gegebene ein Bedingtes und Endliches ist, wie, sagen wir, dieses Bewußtsein, dieser Begriff von wesentlich nur verneinendem Inhalte zu seinem nothwendigen Hintergrunde den bejahenden Begriff eines positiv Unbedingten und Unendlichen hat. Er selbst, jener Begriff des Endlichen und Bedingten vermag nur mittelst dieses Gegensatzes gedacht zu werden; dieser muß also für das Bewußtsein schon *vor* Bildung der Begriffe, durch die von ihm das Bedingte und Endliche gedacht werden, vorhanden sein.

26. Die positive Natur und Bedeutung *des* Absoluten, welches wirklich in aller Vernunft enthalten und unabtrennlich mit ihrem Wesen verwachsen ist, tritt besonders deutlich hervor in einer Wissenschaft, die recht eigentlich dieses Absolute zu ihrem Inhalt und Gegenstand hat, und zwar ausdrücklich in der Gestalt, wie es den Hintergrund und die Voraussetzung des endlichen und bedingten Inhalts sinnlicher Wahrnehmung und Erfahrung bildet. Diese Wissenschaft ist die Mathematik. Ihr Inhalt, die Zahlgrößen,

die Raum- oder Ausdehnungsgrößen, die Zeit- oder Bewegungsgrößen, führt sich auf die einfachen, reinen Begriffe oder Grundanschauungen von Zahl, Zeit und Raum zurück, und diese können nicht anders, denn als schlechthin und nothwendiger Weise seiend, d. h. als unendlich, unendlich in doppelter Beziehung, der Ausdehnung nach und der Theilbarkeit nach, mit einem Worte als ein Absolutes gedacht werden. Eben diese Absolutheit theilt sich auch allen ihren Bestimmungen, allen den Begriffen und Sätzen von Zahlgrößen, Raum- und Bewegungsgrößen mit, welche in einem Fortschritt, der seiner Natur nach ein unendlicher ist und nirgends seinen letzten Abschluß findet, die Mathematik zu entwickeln hat.

27. Das Absolute jedoch, welches hier zu Tage kommt als in der That ein Eigenthum, ein nothwendiges, unveräußerliches Eigenthum der menschlichen Vernunft und aller Vernunft, das Absolute der Mathematik, ist für sich noch nicht eigentlich etwas Wirkliches. Es ist eben nur eine allgemeine Form oder Vorbedingung desjenigen Wirklichen, welches sich den Sinnen, und durch die Sinne dem Verstande und der Vernunft darstellt. Es ist, mit einem Worte, nur eine Möglichkeit, oder vielmehr, es ist die Möglichkeit schlechthin, die eine unbedingte und unendliche Möglichkeit des Daseins, welche als aller und jeder Wirklichkeit, die als solche stets ein Endliches, ein Bedingtes und Umgrenztes ist, vorangehend und sie umschließend zu denken, die menschliche Vernunft sich in alle Wege genöthigt findet.

28. Ein Absolutes anderer Art, ein Realabsolutes, als dem vernünftigen Geiste von vorn herein und in Kraft seiner allgemeinen Natur, seines allgemeinen Begriffes, inwohnend anzusehen, dazu ist, sobald man sich einmal über die allerdings allgemeine und nothwendige Inwohnung jenes Formalabsoluten verständigt hat, ein Grund zunächst und ohne Weiteres nicht vorhanden. Die Thatsache, daß der vernünftige Geist den Begriff eines Unbedingten, eines Unendlichen im Gedanken faßt, diese Thatsache erklärt sich vollständig aus jener Inwohnung des Absoluten der reinen Möglichkeit. Ja sie ist, so lange der Gedanke sich nur innerhalb der Allgemeinheit jenes Begriffes hält oder denselben in der Weise, wie es durch die Mathematik geschieht, zur wissenschaftlichen Ausführung bringt, gar nichts anders als solche Inwohnung selbst.

Wird aber das Absolute zugleich als ein Thatsächliches, Wirkliches vorgestellt, so steht die Erklärung offen, daß hier eine durch den Verstand willkührlich geknüpfte Verbindung von gegenständlichen Inhaltsbestimmungen des Bewußtseins vorliege, die durch ihre eigene Natur nicht verbunden sind, daß, m. a. W., der Verstand die Begriffe der Unbedingtheit und Unendlichkeit, die nur von der allgemeinen Daseinsmöglichkeit gelten, auf die von ihm selbst erzeugte Vorstellung eines Wirklichen, das nicht unmittelbar in sinnlicher Anschauung gegeben ist, noch gegeben sein kann, willkührlich übertragen habe.

29. Ob nun aber aus dem derartigen Besitz eines Absoluten, wie er sich uns im Obigen als Thatbestand ergeben hat, in logisch folgerichtiger Weise eine ewige, unvergängliche Dauer des Wesens, welches in diesem Besitze sich befindet, der Vernunftcreatur, erschlossen werden könne: das wird mit gutem Recht bezweifelt werden dürfen. Der Schluß, wie er oben (22) zum Ausdruck gebracht worden ist, stellt sich nach dieser genaueren Verständigung über den Inhalt jenes Besitzes um so mehr als ein übereilter dar, als ja in gewissem Sinne das Absolute der reinen Vernunft, wie wir es nunmehr kennen, die unbedingte, unendliche Daseinsmöglichkeit, in allem wirklichen Dasein, auch dem geringsten und vergänglichsten, enthalten ist. Nun ist sie allerdings in dem Vernunftwesen noch in anderer Weise, als in allem anderen Daseienden, enthalten und gegenwärtig, nämlich als Inhalt eines Gedankens, als Gegenstand eines Bewußtseins, und dies erst kann man in richtiger Bedeutung einen Besitz des Absoluten nennen. Aber auch hier liegt an und für sich kein Widerspruch, keine Undenkbarkeit in der Annahme, daß der Gegenstand zwar ein unbedingter, unendlicher und ewiger, der Gedanke aber, der ihn denkt, das Bewußtsein, das ihn vorstellt, von der Natur des Endlichen und Vergänglichen ist.

Hieraus folgte u. A. für das System Hegel's die Unfähigkeit zur Bejahung der Unsterblichkeit: wogegen die sogenannte „Rechte" der Hegel'schen Schule sich sträubte. [Nachschr. 1853/54. — Man vergleiche hierzu die aus Weiße's Betheiligung an dem in den 30er Jahren innerhalb der Hegel'schen Schule geführten Unsterblichkeitsstreite hervorgegangenen Schriften in dem unten angehängten Verzeichnisse seiner sämmtlichen psychologischen Arbeiten.]

30. Aber, wenn auch unbrauchbar zu einem directen Beweis der Unsterblichkeit, so ist doch die Vernunftnatur in dem hier aus-

geführten Sinne von um so größerer Wichtigkeit für den Nachweis der Möglichkeit einer lebendigen Fortdauer des menschlichen Seelenwesens über den Tod des Leibes hinaus. Es knüpft sich solcher Nachweis an gewisse allgemeine Voraussetzungen über die Natur des Seelenlebens überhaupt und zunächst des vernunftlosen, sinnlichen. Diese Voraussetzungen müssen hier in Kürze erörtert werden.

31. Wie man auch denke über die angeblich unvergängliche Substantialität des Seelenwesens, jedes individuellen Seelenwesens als solchen, welche uns nach Obigem (18) mindestens als annoch problematisch erscheinen muß: von dem Leben der Seele, sofern dasselbe, noch ohne Vernunft und Selbstbewußtsein, nur in Empfinden, Vorstellen und Begehren besteht, von dem nur sinnlichen oder animalischen Seelenleben ist, nach den Ergebnissen der sorgfältigsten wissenschaftlichen Untersuchung, wie schon nach den unbefangenen Voraussetzungen des natürlichen Menschenverstandes, aller Grund vorhanden zu der Annahme, daß dasselbe unauflöslich gekettet ist an die Functionen des organischen Leibes, im Großen und Ganzen eben so, wie überall im Einzelnen und Besonderen. Von diesem Leben ist daher anzunehmen, daß es erlischt mit dem Leben des Leibes; der Thierseele ist Unsterblichkeit im eigentlichen Wortsinne, d. h. unvergängliche Dauer ihrer Lebensfunctionen, nicht zuzuschreiben, auch wenn man, der realistischen oder spiritualistischen Denkweise zugethan (18), ihr eine substantielle Dauer beizumessen sich bewogen findet.

32. Anders verhält es sich in dieser Beziehung von so entscheidender Wichtigkeit mit der vernünftigen Seele. Hier zeigt schon die Beobachtung des menschlichen Seelenlebens, wie unmittelbar und sofort mit dem Vernunftbewußtsein auch das Vermögen der Erzeugung einer Welt von Empfindungen und Vorstellungen von Innen heraus, durch Einbildungskraft (Phantasie, Imagination), verbunden ist. In dem Menschen, als einem zugleich sinnlich-animalischen Wesen, entnimmt solches Vermögen seinen Stoff zwar zunächst von den Eindrücken der Sinnlichkeit. Aber sein freies Schalten mit diesem Stoffe, die Unabhängigkeit, welche in jedem Momente ihres Daseins die einmal zur Vernunft, zum vernünftigen Selbstbewußtsein erwachte Seele in Bezug auf ihren jedes-

maligen Lebensinhalt von den gleichzeitig von Außen an sie gelangenden Sinneseindrücken behauptet, deutet auf das Bestimmteste dahin, daß in ihrem Inneren sich ein Lebensquell eröffnet hat, dessen fortdauernder Erguß nicht mehr in jeder Beziehung als abhängig von dem Leben des organischen Körpers und von den Functionen der Sinne dieses Körpers betrachtet werden kann.

33. Mit der inneren Wahrnehmung, mit der Selbstbeobachtung dieser freien Thätigkeit der Menschenseele, oder genauer, der Vernunft und der durch die Vernunft bedingten productiven Einbildungskraft in der Menschenseele, stimmen nun auch in einer höchst bemerkenswerthen Weise die Ergebnisse der neuern physiologischen Forschung überein. Durch diese nämlich ist auf eine für jeden unbefangenen Betrachter überzeugende Weise die Annahme bestätigt worden, welche bereits seit Aristoteles für alle diejenigen philosophischen und psychologischen Forscher, welche auf den von dem großen Denker des Alterthums angebahnten Wegen weiter gingen, durchgängige Voraussetzung war: daß den specifischen Thätigkeiten der Vernunft und der productiven Einbildungskraft im körperlichen Baue des Menschen keinerlei besondere, eigenthümliche Organe entsprechen, und daß die Organe des sinnlichen Seelenlebens (Sinnes- und Bewegungsnerven nebst Gehirn und Rückenmark) sammt ihren Lebensthätigkeiten zu jenen geistigen Thätigkeiten in einem ganz andern Verhältnisse stehen, als zu den nicht nur durch sie bedingten, sondern auch bis in alle Einzelheiten ihrer Beschaffenheit durch sie bestimmten Zuständen und Thätigkeiten des sinnlichen Seelenlebens.

34. Allerdings nämlich erscheinen zwar in der Menschenseele jene höheren geistigen Thätigkeiten als bedingt und ermöglicht unmittelbar durch die niederen sinnlichen Seelenthätigkeiten, und somit auch mittelbar durch die Lebensbewegungen und Lebensthätigkeiten der leiblichen Organe dieser letzteren. Aber solches Bedingtsein ist nicht zu verwechseln mit einem Bewirkt- und Bestimmtsein. Obgleich bedingt durch die sinnlichen Thätigkeiten und Zustände des Empfindens, Vorstellens und Begehrens, die dem Menschen mit dem Thiere gemeinsam sind, tritt dennoch in dem Menschen die Vernunft- und Phantasiethätigkeit überall als eine freie hervor, d. h. im gegenwärtigen Zusammenhange als eine solche,

deren Inhalt und Beschaffenheit mit dem Inhalte und den Beschaffenheiten des sinnlichen Lebens keineswegs in einem derartigen Causalzusammenhange steht, in welchem die letzteren im Allgemeinen als Ursachen, die ersteren als Wirkungen zu gelten hätten.

35. Die Vorstellung eines durchgehenden Bewirkt- und Bestimmtseins auch der geistigen Thätigkeiten durch dieselben materiellen Functionen des leiblichen Organismus, welche zu den sinnlichen Seelenzuständen allerdings diese causale Stellung einnehmen, oder mit andern Worten, die Vorstellung einer durchgängigen und ausschließlichen Causalität der leiblichen Lebensfunctionen in Bezug auf alle Thätigkeiten nnd Bewegungen des geistigen Lebens, und die Läugnung aller freien Causalität des Geistes: dies ist es, was man aus dem Gesichtspuncte der psychologischen, ethischen und religiösen Probleme, zu denen auch die Unsterblichkeitsfrage gehört, gemeinhin als Materialismus zu bezeichnen und mit allem und jedem Glauben an Unsterblichkeit des lebendigen Subjects, an dessen Begriff sich das ethisch-religiöse Interesse dieses Glaubens knüpft, mit Recht als ein für allemal unverträglich zu betrachten pflegt. Wo diese Denkweise mit wissenschaftlicher Folgerichtigkeit auftritt, da führt sie sich auf den im Obigen (9) geschilderten metaphysischen Materialismus zurück. Dagegen ist keine solche Denkweise Materialismus zu nennen, welche nur irgendwie eine freie Causalität des Geistes anerkennt, auch wenn sie, so viel den menschlichen und überhaupt jeden creatürlichen Geist anlangt, das Bedingtsein dieser seiner freien Thätigkeit und vielleicht mit derselben auch seines Daseins überhaupt durch die Lebensfunctionen eines leiblichen, sinnlich-materiellen Organismus anerkennt.

36. So entschieden, wie wir von der materialistischen Annahme zu sagen berechtigt sind, daß sie in der richtig verstandenen Erfahrung, der äußeren physikalischen sowohl und physiologischen, als auch der inneren psychologischen, keine Unterstützung findet: eben so entschieden müssen wir dagegen uns eingestehen, daß in dem ganzen Bereiche der menschlichen Erfahrung der Geist, d. h. die Vernunft und sämmtliche von der Vernunft ausgehenden Thätigkeiten, allenthalben als durch die sinnliche Natur, durch die materielle, körperliche Natur im Ganzen und Großen, und durch sinnlich-organisches Leben im Besondern und Einzelnen, bedingt erscheinen.

Dem gegenüber führt jedoch der Begriff der Vernunft selbst, in seinem Gegensatze zur äußeren, sinnlichen Wirklichkeit, und auch zum sinnlichen Seelenleben, gerade umgekehrt darauf hin, jedwede andere Wirklichkeit, und vorab die sinnliche, als bedingt zu erkennen durch die Verwirklichung, welche das Absolute, die unbedingte und unendliche Möglichkeit des Daseins und des Denkens, unmittelbar durch die Vernunft gewinnt; aber freilich nicht durch eine individuelle menschliche Vernunft, sondern durch Vernunft überhaupt, durch das allgemeine Wesen der Vernunft, welches in allen besondern vernünftigen Wesen eines und dasselbe ist.

37. Wenn nämlich in der sinnlichen Wirklichkeit alles Einzelne nicht nur als bedingt erscheint durch die allgemeine, unendliche Daseinsmöglichkeit, sondern auch in ursachlicher Verknüpfung mit anderen Einzelnen, so wie dieses Andere wiederum mit Anderem, und so fort rückwärts ins Unendliche: so finden wir uns zuletzt hingedrängt zur Annahme eines Urwirklichen, dessen Verwirklichung nur an dem Absoluten als solchem, nur an der reinen Daseinsmöglichkeit, aber an keinem anderen Wirklichen hängen kann. Wir können nicht umhin, diese Urwirklichkeit als eine schlechthin einfache zu denken, in sich begrenzt und bestimmt nur durch das Absolute der reinen Möglichkeit, welches in ihr enthalten ist, aber durch keine jener Beziehungen auf ein sie bedingendes und umgrenzendes Wirkliches, die jede andere Wirklichkeit zu einer so vielfältig verschränkten und complicirten machen. Solche Einfachheit nun kann von allem Wirklichen nur dem Denken, dem Denken und Bewußtsein der reinen Vernunft zugeschrieben werden. Dasselbe ist, indem es seinen unendlichen Inhalt, das Absolute der reinen Vernunft, zum Gegenstande einer unablässig nur auf ihn und auf sich selbst zurückkommenden Thätigkeit macht, und es bedarf, um in dieser Weise zu sein oder da zu sein, keiner äußeren Ursache oder Einwirkung; es ist das, was es ist, allein durch sich selbst.

38. Von der Vernunft in diesem Sinne, von der Vernunft als allgemeiner, unendlicher Kraft des Denkens und der durch das Denken, und nur durch das Denken, bedingten productiven Geistesthätigkeiten (Imagination und freier Wille, ein Begriff, dessen wir hier nur vorläufig gedenken, da er im Nachfolgenden seine nähere Bestimmung und Erläuterung finden wird), dürfen wir nun un-

bedenklich annehmen, daß sie eben so ewig ist, wie das Absolute selbst, welches ihren ursprünglichen Gegenstand und Inhalt bildet. Denn sie ist ja eben nichts Anderes, als die in dem Absoluten enthaltene unendliche und unbedingte Möglicheit des Denkens, Imaginirens und Wollens; es hängt nur von ihr ab, auch als wirkliches Denken, Imaginiren und Wollen, kurz als wirklicher Geist, da zu sein. Eben damit aber tritt sofort auch für die individuelle menschliche und überhaupt creatürliche Vernunft die allgemeine Möglichkeit ins Licht, durch entsprechende, von der leiblich-sinnlichen Basis, die überall ihr erstes Dasein oder Entstehen bedingt, unabhängige Selbstthätigkeit sich ein über diese Basis hinausreichendes, zeitlich unbegrenztes Dasein zu gewinnen. Mehr aber, als der allgemeine Begriff dieser Möglichkeit, läßt sich, wie gesagt, auf dem Wege des hier erörterten Beweisverfahrens nicht erzielen.

III. Beweis aus der Idee des Guten und aus der sittlichen Erfahrung des Menschengeschlechts.

Philos. Dogmatik Bd. II, S. 336—391.

39. Wie im Wesen der Urvernunft auf den idealen Besitz der gesammten Daseinsmöglichkeit sich die schöpferische Macht begründet, aus welcher die Willkührlichkeit hervorgeht: dem entsprechend begründet sich im Wesen der creatürlichen Vernunft auf denselben Besitz das Vermögen des Erkennens und Wissens der vorhandenen Wirklichkeit. Solches Vermögen indeß ist hier nicht, wie dort jene Macht, ein unbedingtes, seine Thätigkeit nicht, wie die Thätigkeit jener Macht, eine schlechthin freie, nur von sich selbst beginnende und nur durch sich selbst bestimmte. Sie, diese Thätigkeit, und mit ihr das Bewußtsein, das Vermögen des Erkennens der Wirklichkeit, das Dasein der creatürlichen Vernunft als solcher, hängt an Bedingungen der Wirklichkeit, welche ihrerseits nur als ein vernunftmäßiges Erzeugniß des schöpferischen Thuns der Urvernunft betrachtet werden können.

40. Die schöpferische Thätigkeit der Urvernunft, bedingt und umgrenzt nur durch die ihr inwohnenden Formen der absoluten Daseinsmöglichkeit, ist innerhalb dieser Formen an keine reale Schranken gebunden; sie schöpft ihren Inhalt, ihre Erzeugnisse in alle Wege

nur aus freier Selbstbestimmung. Darum werden wir für die Beschaffenheit des von ihr geschaffenen Daseins, sofern dieselbe sich nicht unmittelbar ergiebt aus der Nothwendigkeit jener Schranken, die in den Formen der absoluten Daseinsmöglichkeit auch der Vernunft als solcher gezogen sind, den obersten und letzten Grund allenthalben zu suchen haben in der eigenen Beschaffenheit jenes schöpferischen Thuns, und wo es sich darum handelt, über eine uns noch nicht bekannte Beschaffenheit bestimmter Creaturen zu entscheiden, ob sie ihnen zukommt oder nicht zukommt, wie hier im Gegenwärtigen über die Beschaffenheit der Vernunftcreaturen, da werden wir, dafern überhaupt eine solche Entscheidung möglich, die Gründe einer solchen aufzusuchen haben in der eben bezeichneten Beschaffenheit des schöpferischen Thuns der Urvernunft, so weit es uns gelingen mag, aus vorhandenen und gegebenen Thatsachen unserer Erfahrung uns des Begriffs derselben zu versichern.

41. Bereits die Denker des Alterthums, an ihrer Spitze ein Sokrates und Platon, haben es versucht, auf Grund des schon zuvor durch die philosophische Speculation gewonnenen Begriffs der einheitlichen Urvernunft, auch den Begriff dieser Beschaffenheit ihres Thuns einheitlich zu fassen, und sie haben den so gefaßten bezeichnet mit dem Namen: die Idee des Guten. Das Zusammentreffen dieser Idee mit den Grundanschauungen der monotheistischen Religionen, insbesondre mit denen des Christenthums, hat dieser Fassung eine weltgeschichtliche Bedeutung gegeben, und auf sie wird die philosophische Speculation immer und immer wieder zurückkommen müssen, so oft sie es unternimmt, für eine unsterbliche Dauer der Menschenseele nicht nur die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit philosophisch zu erweisen.

Mit der Idee des Guten betritt die Philosophie das Gebiet der Religion und religiösen Erfahrung. Auch Sokrates und Platon schöpften aus religiöser Erfahrung; es sind hier nicht reine Gedanken, aus der reinen, absoluten Denknothwendigkeit herausgesponnen, sondern ein philosophisches Bewußtwerden der religiösen Erfahrung. [Nachschr.]

42. Der Begriff des Guten in dieser idealen, unmittelbar an die Idee des Absoluten der reinen Vernunft sich anknüpfenden Fassung hat zu seinem Hintergrunde einen andern, nicht damit zu verwechselnden, aber unzertrennlich damit verbundenen Begriff: den

Begriff des Wohles. Es beruht derselbe auf der Wahrnehmung, daß jeder im Elemente der Erzeugung von Empfindungen und Vorstellungen (vergl. 31 f.) vorschreitende Proceß eines Seelenlebens einen einheitlichen Charakter, eine einheitliche Beschaffenheit gewinnt durch die Bedeutung des Wohles als Zweckes aller productiven Thätigkeiten oder m. a. W. durch die aller solcher Thätigkeit gemeinsame Richtung auf die Erzeugung von Wohlgefühlen. Solche Wahrnehmung trägt zwar zunächst im menschlichen Verstande einen empirischen Charakter; aber schon der natürliche Vernunftinstinct des Menschen legt in sie, durch unbewußte Anknüpfung an die Idee des Absoluten, das Bewußtsein einer allgemeinen, universalen Geltung, und eben diese Geltung findet sich denn auch durch ausdrückliche Vernunftspeculation in alle Wege bestätigt.

Der Begriff des Guten wird inhaltlos, wenn nicht der Begriff des Wohles als des Zweckes hinzugefügt wird. Ist das Eudämonismus, so ist es ein berechtigter. In diesem Sinne kann auch Sokrates ein Eudämonist heißen; auch er lehrt — abgesehen von einigen Aeußerungen bei dem ihn nicht tief genug erkennenden Xenophon — nur den engen Zusammenhang jener zwei Begriffe. Allerdings wird dadurch ein empirisches Moment eingeführt; denn Wohl und Wehe kann nur durch Erfahrung erkannt werden. Aber dies ist nicht zu scheuen. „Seligkeit" der edelste Name des Wohls. [Nachschr.]

43. Was nun aber gehört weiter dazu, um den Begriff des Wohles fortzubilden zur Idee des Guten? Wir antworten: vor Allem der Begriff des Willens. Der Begriff des Willens liegt von vorn herein in dem Begriffe der Vernunft verborgen und eingeschlossen; durch sein Hervortreten wird die Vernunft zum persönlichen Geiste aufgeschlossen. Wie nämlich Vernunft ihrem allgemeinen Wesen nach nichts anders ist als Selbsterfassung, Selbstvergegenständlichung des Absoluten: so ist alle Vernunftthätigkeit, alles Denken und Bewußtsein ein fortwährender Proceß der Vergegenständlichung auch des aus der Vernunft innerhalb ihres durch die Idee des Absoluten, durch die absolute Daseinsmöglichkeit, umschriebenen Bewußtseins Erzeugten. Auch der Begriff des Wohles ist in diese Vergegenständlichung eingeschlossen; er wird dadurch zum Gegenstande einer im engern Wortsinne freien, nämlich einer selbstbewußten, mit Bewußtsein auf den Gegenstand als Zweck der Thätigkeit gerichteten Erzeugung. Das Bewußtsein, das Selbstbewußtsein nun, wiefern es in dieser Weise den innern Proceß des

Seelen- oder Geisteslebens vermittelt, ist Wille, das Wohl aber als Gegenstand freier, selbstbewußter Willensthätigkeit, als selbstbewußter Zweck dieser Thätigkeit, und eben dadurch, aus dem unablässigen Fluß und Wechsel der Empfindung erst zur Dauer, zum Feststehen gebracht, ist, im allgemeinsten Sinne dieses Wortes, das Gute. — (Nihil volitum, nisi sub ratione boni.)

Der Wille ist eben nichts Anderes, als die Bewegung des Selbstbewußtseins nach Wohl und gegen Wehe. Er ist nicht den theoretischen Fähigkeiten des Geistes entgegengesetzt, sondern die Wendung derselben auf das Wohl. Das Begehren des Wohls, der Lust, an sich flüchtig, auf Vergängliches gerichtet, erhält durch das Denken, in Verbindung mit Vergangenheit und Zukunft, Stetigkeit und Dauer, ja Ewigkeit. [Nachschr.]

44. Aber noch eine andere Voraussetzung ist wesentlich eingeschlossen in die Idee des Guten im Sinne des Sokrates und Platon, und im Sinne des Christenthums, so wie dasselbe in seiner Glaubenslehre diesen philosophischen Begriff sich angeeignet hat. Nämlich diese, daß bereits in der Urvernunft der Begriff des Wohles, abgeschieden eben durch den Proceß seiner Selbstvergegenständlichung von dem Empfindungsleben, welches wir als vorgehend unmittelbar im Urgeiste selbst zu denken haben, zum Gegenstand einer freien Willensthätigkeit wird, die eine Verwirklichung desselben noch außerhalb der Grenzen jener Unmittelbarkeit zu ihrem Ziele hat. Der Urgeist will das Wohl nicht blos als einheitliche Inhaltsbestimmung oder Beschaffenheit seines Empfindungslebens; er will es als Beschaffenheit und Inhaltsbestimmung zugleich eines in der Wurzel des Daseins, d. h. im Bewußtsein, von ihm abgeschiedenen, ihm selbst, dem Urgeiste, nur gegenständlichen Empfindungslebens, wie solches, in dem Absoluten der reinen Vernunft fürerst nur als eine Möglichkeit enthalten, eben durch diesen Willen des Urgeistes zu einer Wirklichkeit wird.

45. Die hier aufgestellte Gedankenreihe (39—44) liegt, noch nicht in allen ihren Gliedern vollständig zu wissenschaftlicher Klarheit entwickelt, aber mit hinlänglicher Sicherheit in ihren Hauptmomenten angedeutet, in der Idee des Guten, so wie dieselbe namentlich von Platon als oberstes Realprincip an die Spitze aller philosophischen Erkenntniß und Wissenschaft gestellt worden ist. Desgleichen bildet eben diese Gedankenreihe die dort zwar nicht ausdrücklich zum Bewußtsein gebrachte, wohl aber zur wissenschaft-

lichen Begründung und Rechtfertigung des Glaubensinhalts unentbehrliche Voraussetzung der großen Glaubensthatsache des Christenthums, daß die göttliche Liebe es ist, welche die Welt, und als Ziel der Welt die Vernunftcreatur mit der Bestimmung zu ewiger Seligkeit, geschaffen hat.

Mehr noch als ein bloßes Stetigmachen der Begierde, das wir oben zuerst allein darin fanden, ist in der Idee des Guten enthalten. Der Urgeist, der das Wohl zuerst durch eigne Erfahrung kennt, setzt es zum allgemeinen Schöpfungsziel, er will das Wohl einer Welt: so wird jene erste Vergegenständlichung des Wohles in ihm selbst zur Vorbedingung seines Schaffens. Im creatürlichen Geiste, dem die eigentliche Schöpferthätigkeit vorweggenommen ist, lebt derselbe Wille des Guten in dem schwächern Abbilde des unselbstischen Wohlwollens. [Nachschr.]

46. Beiden hier erwähnten Lehren unter sich, und eben so auch beiden mit unsern obigen Sätzen gemeinsam ist die Voraussetzung göttlicher Ebenbildlichkeit für die Vernunftcreatur; m. a. W. die Voraussetzung, daß das Wesen der Vernunft eines und dasselbe ist in dem Geschöpf, wie in dem schöpferischen Quell seines Daseins. Wesentlich an dieser Voraussetzung hängt in beiden Lehren und auch in der unsrigen der Unsterblichkeitsglaube, und es ist daher im Interesse der wissenschaftlichen Begründung des letzteren unerlaßlich, uns über den Inhalt derselben etwas näher zu verständigen.

[Dictat von 1861/62:] Das Ebenbild der Gottheit mußte in den Augen der Gottheit einen Werth haben, der es vor dem Untergang, vor der Vernichtung, schützen sollte.

47. In dem Begriffe der Vernunft liegt, so hat die obige Entwickelung uns gezeigt (37), die freie Ursprünglichkeit, das Von-sich-selbst-Anheben aller Vernunftthätigkeit, nur aus der allgemeinen Daseinsmöglichkeit heraus, deren gegenständliches Bewußtsein, wenn auch fürerst in noch unbestimmter, unentwickelter Gestalt, in jedwedem Acte solcher Thätigkeit, in jedwedem Denkacte, sogleich mitgesetzt ist. Kann nun zwar solche Ursprünglichkeit ihrem vollen Umfange nach nur in der Urvernunft vorausgesetzt werden, so hängt doch auch in jedem creatürlichen Vernunftwesen das Dasein der Vernunft an Thätigkeiten, die ihrer allgemeinen Natur nach in entsprechendem Sinne, wenn auch innerhalb einer umgrenzten Daseinssphäre, freie sind: Acte einer freien Selbstsetzung und Selbstbestimmung. Das Dasein von Vernunft-

geschöpfen hat nicht gemacht werden können wie ein mechanisches Gemächte von Menschenhand; nur auf dem Wege einer freien Lebensentwickelung aus der Urvernunft, welche sich durch ihre freie Willensmacht den Proceß solcher Entwickelung zu einem im entsprechenden Sinne gegenständlichen machte, wie wir dies vorhin (43) von der Idee des Guten aussagen durften, hat solches Dasein hervorgerufen werden können. — (Wort, Ruf der Gottheit.)

Ein Vernunftwesen kann nicht gezwungen werden, dazusein; es muß sich in spontaner Thätigkeit selbst erfassen, selbstsetzen. So wird auch kein Mensch als vernünftig geboren; seine Vernunft erwacht erst durch Selbstthätigkeit. [Nachschr.]

48. Die nähere Bezeichnung dieses Hergangs ist die Aufgabe einer philosophischen Schöpfungstheorie. Diese hat zu zeigen, wie es, um eine Welt von Vernunftgeschöpfen zu ermöglichen, um sie in der Weise zu ermöglichen, daß die so hervorgerufenen, durch perennirende Acte freier Selbstsetzung ins Dasein tretenden Vernunftgeschöpfe zugleich zum Gegenstande einer Mittheilung des Wohles, einer Beseligung durch den Willen des Guten, durch den göttlichen Liebewillen, werden, zuvörderst einer körperlichen Natur, einer Leiblichkeit oder materiellen Substanz (2 ff.) überhaupt bedurfte, sodann aber einer Welt individuell lebendiger, empfindender, vorstellender und begehrender, kurz beseelter Geschöpfe als nächster Stätten oder Ausgangspuncte für creatürliche Vernunftthätigkeit, und wie auch diese Schöpfung, die der Natur überhaupt und die der lebendigen Seelenwesen insbesondere, nur vor sich gehen konnte auf eben jenem Wege spontaner, durch freie Willensthätigkeit des Urgeistes nur geleiteter, nicht mechanisch abgenöthigter Lebensentwickelung, auf welchem dann weiter die Vernunftcreatur hervorgehen sollte.

[Vgl. Philos. Dogmatik, II. Band.]

49. Durch die Ordnung des Schöpfungsprocesses, durch die bestimmte Stelle, welche in dieser Ordnung die Vernunftcreatur einnimmt, wird für letztere die Idee des Guten, die schöpferische Liebe in ihrer Allgemeinheit, zu einem Gegenstande der Erfahrung. Zwar hat die schöpferische Liebe ihren das Wohl der Geschöpfe bezweckenden Willen nicht in ungemischter, ungetrübter Reinheit offenbaren können; eben darum nicht, weil zum Entstehen und Bestehen der Welt von vorn herein spontane Werdeacte der Creatur

gehören, und weil diese Werdeacte zufolge ihres Begriffs nicht ohne die Möglichkeit auch einer Abirrung von der Idee des Guten, von dem Willen der Liebe denkbar sind. Aber die Weltordnung im Ganzen und Großen läßt doch für jeden sinnigen Betrachter überall mit hinlänglicher Deutlichkeit die von der schöpferischen Macht, in der sie urständet, ihr eingepflanzte Richtung ihrer Lebensbewegungen auf das Wohl der lebendigen Geschöpfe erkennen. (Theodicee.)

Die Idee eines unbedingt allmächtigen Gottes, wie sie die kirchliche Dogmatik und der theistische Rationalismus vortragen, verträgt sich nicht mit dem vorhandenen Bösen, dem weit überwiegenden Bösen in der Welt. Daß es Gottes würdiger gewesen sei, die Vernunftcreaturen sich ihr Wohl selbst erringen zu lassen, ist eine leicht sich darbietende Ausflucht; aber zu dem freien Willen dieser Creaturen bedurfte es doch erst eines Substrats: warum schuf dieses der allmächtige Gott nicht so, daß die Möglichkeit des Guten näher lag? Und selbst hiervon abgesehen, woher kommt das Uebel, das weit überwiegende Heer von Leiden und Plagen in der vernunftlosen Creatur, die nicht selbst dafür verantwortlich gemacht werden kann? [Nachschrift. Vergl. Philos. Dogmat. I, 593 ff. II, 66—89.]

50. Mit gleicher Deutlichkeit giebt sich jedoch für eben diese Betrachtung auch dies zu erkennen, daß das sinnliche Wohl der lebendigen Geschöpfe nur ein untergeordneter Zweck der Schöpfung ist, weit zurückstehend hinter dem geistigen Wohl, dem Heile oder der Seligkeit, welche überall auch im Einzelnen nur durch freie Selbstthätigkeit der Vernunftcreatur realisirt werden kann. Den Vernunftgeschöpfen zugleich auch die zur Erzeugung dieses Wohles unentbehrlichen Mittel zu beschaffen: dies erst stellt sich einer Weltbetrachtung, welche den Standpunct der höchsten und umfassendsten Erfahrung, der sittlich-religiösen, einnimmt, als der eigentliche Zweck der Weltschöpfung dar, und nur aus dem Begriffe dieses Zweckes, der nach allem Obigen als inbegriffen in der Idee des Guten und dieselbe erst in ihrer ganzen Wahrheit und Inhaltsfülle verwirklichend gelten muß, ist auch eine wissenschaftliche Begründung des Unsterblichkeitsglaubens möglich.

[Dictat von 1861/62:] Die Stellung des Problems, welche wir hier bezeichnet haben, liegt, wenn auch nur unvollständig entwickelt, dem sogenannten moralischen oder ethiko-theologischen Beweise zu Grunde, den, wie für das Dasein Gottes, so auch, mit einer ähn-

lichen Wendung, für die Unsterblichkeit der Seele die Kant'sche Philosophie aufzustellen versucht hat: ein Versuch, welcher demnach von allen Versuchen eines metaphysischen Beweises für diese Unsterblichkeit wesentlich zu unterscheiden ist. Das praktisch-vernünftige Bewußtsein des Sittengesetzes nämlich, auf welches Kant diesen Beweis begründet, ist, obgleich es von ihm als eine apriorische Wahrheit der reinen Vernunft dargestellt ist, doch in Wahrheit nichts Anderes, als eine Thatsache sittlich-religiöser Erfahrung. Die nähere Absicht der Kantischen Darstellung aber geht, besonders in seinen spätern Werken, wesentlich darauf, diese Thatsache begreiflich zu machen oder zu erklären durch Einfügung derselben in einen teleologischen Zusammenhang, dessen Natur in allen wesentlichen Momenten, soweit dieselben auf dem Standpuncte der Kantischen Philosophie als erkennbar gelten, den von uns für einen derartigen Zusammenhang geforderten Eigenschaften entsprechen würde.

§ Die Thatsachen des sittlichen Bewußtseins, auf welche der hier erwähnte Beweisversuch uns hinweist, stehen allerdings in einer durchgängigen Beziehung auf die Teleologie des praktisch-vernünftigen Seelenlebens, welche zu ihrem Princip die organische Einheit des Menschenlebens in seinen diesseitigen irdischen Thätigkeiten und Zuständen hat. Sie werden von nicht Wenigen so gedeutet, daß in ihnen nur die Bestimmung des Menschen, diesem Organismus sich einzureihen, dem Organismus der menschlichen Gesellschaft, und ihm als Glied anzugehören, sich ausdrücke, und daß mithin der Gegensatz gegen das Princip der sinnlichen Selbstigkeit, die Verläugnung der selbstischen Interessen des sinnlichen Ich, welche einen Grundzug der Forderungen des sittlichen Bewußtseins ausmacht, nur auf diese Unterordnung des Individuums unter das große Ganze des Menschendaseins, in welchem das Einzelne sich verlieren und aufgehen muß, zu beziehen sei.

§ Der hier bezeichnete Standpunct wird im Wesentlichen von denjenigen Systemen eingenommen, welche, nach Kant auftretend, die hier von uns vorausgesetzte teleologische Weltansicht, welche Kant in seiner „Kritik der Urtheilskraft" nur erst in problematischer, subjectiv-idealistischer Weise begründet hatte, in kühnerer, absolutistischer Weise durchgeführt haben (Schelling, Hegel, in allgemein-philosophischer Beziehung auch Schleiermacher). Nach ihnen ist die höchste Mani-

festation des Absoluten oder der absoluten Idee, unter welcher sie nicht blos, wie wir, die reine Daseinsmöglichkeit, sondern eine vermeintlich absolute, d. h. zeitlos-ewige und unendliche Urwirklichkeit verstehen, die geschichtliche Entfaltung des Welt- oder Menschengeistes, als ein in sich einiger Lebensproceß, dessen wechselnde Phasen oder Momente durch die unabläßig in ihm entstehenden und wieder untergehenden Individuen und deren mannichfaltige Gruppirungen in Völker, Staaten u. s. w. bezeichnet werden, der als Ganzes aber dem teleologischen Gesetze eines inwohnenden, einheitlichen Princips gehorcht, welches in diesem Wechsel das allein Dauernde und Bleibende, immer neu aus allen vorübergehenden Momenten des Processes sich Erzeugende ist.

Dieser Pantheismus unterscheidet sich durchaus von dem gemeinhin so genannten Pantheismus, namentlich des Spinoza, welcher einer mechanischen Naturansicht allzu sehr Raum gebend den Zweckbegriff und alle teleologische Betrachtung verwirft. Dagegen sind jene Systeme ganz von Teleologie beherrscht. Diese Teleologie führt übrigens nach ihnen zu einer Art von Unsterblichkeit insofern, als der Einzelne im gegenwärtigen Leben in jedem Momente das Ewige, Unendliche, Absolute in seinem Bewußtsein trage und genieße: so bedürfe es einer zeitlichen Unsterblichkeit nicht. Dem gegenüber bewahrt das Christenthum in seiner Idee des Himmelreichs jeder wiedergebornen Persönlichkeit die Individualität für alle Ewigkeit: die diesseitige Thätigkeit ist nur eine beginnende, theilweis entfaltete Wirklichkeit, die erst in dem ewigen Geisterreiche zur Vollendung kommt. [Nachschr. von 1853/54.]

§ Liegt es auch in der Gesinnung des geistig wiedergeborenen Menschen, in seiner nach Außen gerichteten Thätigkeit auch diese [die irdischen] Zwecke zu fördern, so stellen sich ihm dieselben doch stets als ein niederes Gut dar im Gegensatze des höheren, welches in der durch die Wiedergeburt erzeugten Gesinnung und Zuständlichkeit selbst besteht; nur diese letztere in sich und Andern hervorzurufen und zu nähren, wird der Wiedergeborene als den eigentlichen und letzten Zweck seiner Thätigkeit betrachten, dem auch jene Zwecke der äußern Weltordnung (das Wohl der Menschheit) nur als Mittel dienen müssen. Damit aber verläßt er eben den Stand jener Teleologie, welche dem Pantheismus als die höchste und allumfassende erscheinen muß, und huldigt einer noch höheren, in das Jenseits des irdischen Lebens übergreifenden.

51. Der oberste Weltzweck, das Wohl der gottebenbildlichen Vernunftcreatur, vermag sich, in Kraft des vorhin (49) bezeichneten Begriffs der Nothwendigkeit spontaner Lebensentfaltung, in dieser

Creatur zu realisiren nur durch freie Werdethaten eines persönlichen Willens, der sich unmittelbar durch diese Thaten selbst in Eins setzt mit dem Urwillen des Guten oder der göttlichen Liebe. Einmal aber mit diesem Willen in Eins gesetzt, theilt der creatürliche Wille die Beharrlichkeit, die Unvergänglichkeit der Idee des Guten oder des göttlichen Liebewillens. Das Gewahrwerden eines solchergestalt im Elemente dieser Idee fixirten Willens, sei es im eigenen Innern eines Jeden, oder in fremden Persönlichkeiten: solches Gewahrwerden ist die Erfahrung, von der wir sagen dürfen, daß sie und nur sie zu dem Schlusse auf Unsterblichkeit der mit einer solchen Willenssubstanz ausgerüsteten Persönlichkeit berechtigt, weil nur an dieser Stelle ein Princip, dessen thatsächliche Unzerstörbarkeit sich durch seine gänzliche Unabhängigkeit von allen sinnlichen Lebensprocessen der individuellen Persönlichkeit kundgiebt, in das Dasein dieser Persönlichkeit als solcher eingetreten ist, und dieselbe mehr und mehr in sein Wesen umwandelt.

[Zettel von etwa 1855:] Als individuell unsterblich kann nur ein solches Wesen gedacht werden, in welchem ein innerer unversiegbarer Quell der Selbstzeugung fließt. Solche Wesen können nur Vernunftwesen sein. Darüber ist nach allen unsern Voraussetzungen kein Zweifel, und eine Unsterblichkeit der Thierseelen also ein von vorn herein abzuweisender Gedanke. Aber eine andere Frage ist, ob diejenige Vernunftanlage, welche in der Gattungsnatur des menschlichen Geschlechtes liegt, ohne Weiteres als ein solcher Quell betrachtet werden kann, oder vielleicht selbst betrachtet werden muß. Sowohl dieses Muß, als auch selbst dieses Kann ist aus dem Grunde zu verneinen, weil die Vernunft ein individuell in sich geschlossenes Dasein der Art, welches sie zu einem perennirenden Lebensquelle macht, nur durch den Willen hat, der Wille aber nur aus einer zuvor gegebenen Anlage heraus sich selbst setzen kann. Daher die Nothwendigkeit, daß jedes Vernunftgeschöpf als sterblich geboren wird, nur ausgerüstet mit einer Anlage, die es in Stand setzt, sich die Unsterblichkeit zu erwerben. Dieses würde selbst in einem unsündlichen Geschlechte nicht anders haben sein können; die Möglichkeit des Todes ist eine Stufe, durch welche jedes zur Unsterblichkeit bestimmte Geschöpf unvermeidlich hindurch muß. Auch der unsterbliche Körper solcher Geschöpfe würde daher als ein nicht als unsterblich geborener, sondern zur Unsterblichkeit

erst auf dem Wege natürlicher Entwickelung oder sittlicher Principien heranzubildender zu denken sein. Die Anlage aber zur Unsterblichkeit ist jedenfalls gebunden an die allgemeine Vernunftanlage, aber doch keineswegs eines und dasselbe mit dieser. Die letztere nämlich kann sehr wohl auch als eingeschlossen gedacht werden in die bloße Gattungsnatur, als untergeordnet den Trieben, in welchen diese Natur enthalten ist, welche darum nicht etwa als nur thierisch-sinnliche zu betrachten sind. Freilich ist sie dann ein blos Endliches, wie diese Triebe selbst; der Wille, in welchem sie sich realisirt, ein blos formaler, eine Beherrschung der Triebe durch die Einsicht in die Möglichkeit ihrer Befriedigung innerhalb der Grenzen, die in ihrem Begriffe enthalten sind, also innerhalb der Sphäre der Endlichkeit. Von einer actualen Unendlichkeit des Vernunftbewußtseins kann in solchen Geschöpfen eben so wenig die Rede sein, wie von wahrer Freiheit des Willens. Die Anlage zu dieser Freiheit, welche wir als durchaus eines und dasselbe betrachten können mit der Anlage zur Unsterblichkeit, schließt stets in sich ein Uebergreifen der Spontaneität der productiven Gefühlsthätigkeit über den Gattungscharakter, eine präponderirende Innerlichkeit, und diese ist es, welche wir mit dem Namen des Gemüths bezeichnen. Sie pflanzt sich allerdings durch die Zeugung fort; denn sie ist ja eben Natur, die höhere Natur, aus der sich der freie, der unsterbliche Geist entwickeln soll. Eben diese Natur ist aber für sich durchaus nur ein Stoff, aus welchem sich ein individueller Geist entwickeln soll, und dazu bedarf es, wie bei allem Stoffe, einer auf ihn einwirkenden Schöpferthätigkeit. Diese nun ist es, welche die Dogmatik mit dem Namen der gratia praeveniens bezeichnet hat; aber auch sie ist in die Weltordnung eingereiht, sie erfolgt durch die geordneten Mittel der Erziehungsthaten, und diese sind mächtig genug, um den Erfolg zu sichern, wenn störende Einflüsse von Außen abgewehrt werden, obwohl dieser Erfolg selbst ein durchaus spontaner ist: eben die Geburt der Freiheit, des freien Willens als solchen. (An dieser Stelle ist die Rechtfertigung für den Gebrauch der Kindertaufe [vgl. Philos. Dogmat. III, S. 555 ff.] zu finden, sofern dieselbe als das Pfand dieser gratia praeveniens betrachtet wird, deren Verwaltung der Kirche als solcher übertragen ist: Aeltern und Taufpathen sind als diejenigen zu betrachten, in deren Hand von der Kirche die Macht der Schlüssel über das Gemüth des Kindes gelegt wird.)

52. Wie die Entstehung des creatürlichen Vernunftwesens, so vermittelt indeß auch die Erfüllung der hier bezeichneten Bestimmung des Vernunftwesens, der wahre Weltzweck, sich in alle Wege durch Leiblichkeit. Denn wesentlich durch Leiblichkeit, durch eine derartige organische Leiblichkeit, wie diejenige, aus deren Mitte das Vernunftwesen auch seinem Dasein nach hervorgeht, ist überall auch der Wechselverkehr des Vernunftwesens mit der Welt außer ihm bedingt. Ohne solchen Wechselverkehr würde die creatürliche Vernunft nimmermehr zu jener idealen Herrschaft über diese Welt gelangen können, welche für sie das Entsprechende ist, was für die Urvernunft die reale: das in der allgemeinen Natur der Vernunft begründete Element der Selbsterzeugung des geistigen Wohles oder der Seligkeit.

Der gottebenbildliche Menschengeist geht aus der geschaffenen Natur hervor, wie der Gottesgeist aus der ewigen Natur reiner Daseinsmöglichkeit; beide, in ihrer übergreifenden, unendlichen Macht, werden schöpferisch, um sich im vollen Sinne des Worts zu realisiren: Gott in der Weltschöpfung aus der Materie, das menschliche Ebenbild in der Anerzeugung einer neuen Leiblichkeit aus den Stoffen der Natur. [Nachschr. 1853/54.] — Oettinger: „Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes". Ohne Leiblichkeit bleibt nur das freuden- und trostlose Halbleben im Hades oder Scheol. [Nachschrift 1864/65.]

53. Soll daher auf Grund der Idee des Guten oder der schöpferischen Liebe ein vollständiger Erfahrungsbeweis für die Unsterblichkeit des individuellen Menschengeistes zu Stande kommen, so ist hierzu das unumgängliche Erforderniß dieses, daß in dem Leben dieses Geistes entweder eine schon wirklich vorhandene, aus dem allgemeinen Schöpfungsproceß unmittelbar für ihn hervorgegangene unsterbliche Leiblichkeit nachgewiesen wird, oder, dafern die Annahme einer solchen durch den Thatbestand der menschlichen Erfahrung widerlegt werden sollte, ein Princip perennirender Selbsterzeugung solcher Leiblichkeit als unabtrennlich verbunden und in Eins gesetzt mit dem eignen Lebensprincip der creatürlichen Persönlichkeit und mit seinem Vermögen freier, selbstthätiger Erfüllung und Verwirklichung dessen, was jene Idee uns als seine Bestimmung kennen lehrt: seines geistigen Wohles, seiner Seligkeit.

[Vgl. Philosophische Dogmatik III, S. 686—722.]

54. Ein solches Princip, dafern es in der angegebenen Weise

der geistigen Natur des Menschen eigen ist, wird in das Bereich unserer Erfahrung nur dadurch eintreten, wird zu einem Gegenstande dieser Erfahrung nur dadurch werden können, daß, obwohl es den irdischen, sterblichen Leib des Menschen nicht unmittelbar in einen unsterblichen verwandeln kann, doch über diesen Leib eine Macht gewinnt, welche auch ihn zu einem Elemente der Erscheinung, der Selbstoffenbarung des Geistes, des individuellen, persönsönlichen, über Wechsel und Hinfälligkeit des irdischen Leibes erhabenen Geistes macht. Der irdische Leib wird unter dem Walten dieser Macht wie zu einem durchsichtigen, verklärten Elemente werden müssen, durch welches zugleich mit dem allgemeinen Wesen der Seele, der sinnlichen, thierischen Seele, welche das Lebensprincip dieses Leibes und als solches Princip sterblich ist wie er, der Geist als Träger eines über das sinnliche Leben hinausreichenden, von seinen Processen unabhängigen Lebens hindurchscheint.

55. Daß nun dies mit dem menschlichen Geiste in der That sich so verhält: darüber dürfen wir uns auf das Zeugniß einer Erfahrung berufen, die in größerem oder geringerem Umfange, in höherer oder niederer Intensität ein Jeder im Leben macht. Wir pflegen das Gebiet derjenigen Erfahrung, auf die wir uns hier berufen, im Allgemeinen mit dem Namen des physiognomischen zu bezeichnen, und wir können die Bedeutung, welche die neuere philosophische Weltanschauung in den Ausdruck Person, Persönlichkeit hineinzulegen pflegt, ausdrücklich ableiten aus dieser Durchsichtigkeit der leiblichen Erscheinung des Menschen für das individuelle Leben eines Geistes, welchem diese Erscheinung so zu sagen eben nur als eine Maske dient.

56. Die große allgemeine Thatsache des physiognomischen Erfahrungsgebietes ist folgende. In gleichem Verhältnisse mit der Intensität des geistigen Lebensgehaltes steigert sich in jedem Menschen die individuelle Eigenthümlichkeit, der persönliche Charakter dieses Gehalts, und wiederum in gleichem Verhältniß mit diesem die Ausprägung eben dieses solchergestalt individualisirten Gehaltes zu einer auch anderen Personen nach dem Maß des Verständnisses, welches ihnen die eigene Theilhaftigkeit an einem gleichartigen Inhalte gewährt, vernehmlichen Erscheinung oder Offenbarung in dem unablässig bewegten Elemente der sichtbaren oder in irgend einer

andern Weise sinnlich wahrnehmbaren Leiblichkeit: in Gesichtszügen, in Gestalt, Haltung und Bewegung des Körpers, im Tone der Stimme und Fügung der Rede rc. Selbst bis in die von der unmittelbaren persönlichen Erscheinung sich ablösenden Elemente eines äußeren, durch individuelle productive Thätigkeit gestalteten oder geformten Daseins setzt diese individuelle, individuell charakteristische Gesammterscheinung des persönlichen Geistes sich fort und bedingt im Bereiche dieser Elemente die Möglichkeit einer ästhetischen, künstlerischen Darstellung, welche nicht ohne Stil, d. h. eben ohne eine von dem unmittelbaren lebendigen Dasein der Persönlichkeit abgelöste Erscheinung des geistigen Gehaltes der Persönlichkeit denkbar ist.

[Dictat von 1861/62:] Die hier bezeichnete Untersuchung muß, wenn sie von einer Aussicht auf Erfolg begleitet sein soll, ihren Sitz nehmen in dem Gebiete der ästhetischen Geistesthätigkeit. Dieses Gebiet nämlich umfaßt die Gesammtheit der Erscheinungen, welche den Geist in jenem engern und eigentlichen Wortsinn, den die Psychologie zu unterscheiden lehrt von den Kräften der Vernunft und der nur vernünftigen Seele, als ein Wesen zeigen, ausgestattet mit schöpferischen Kräften, vermöge deren er sein Wesen auch der äußern körperlichen Natur mittheilt, und dieselbe zu einem Mittel oder Elemente seiner Selbstoffenbarung macht. Die ästhetischen Kräfte und Eigenschaften des Geistes sind es, welche die heilige Schrift in dem Begriffe der Herrlichkeit (*δόξα*, כָּבוֹד) zusammenfaßt, die nach ihr zwar vor Allem eine Eigenschaft Gottes ist, von Gott in die Schöpfung, auch die äußere, körperliche eingesenkt, die eben dadurch zum Schauplatz seiner Offenbarung wird, an der aber eben deshalb auch alle menschliche Werkzeuge seiner Offenbarung, Alle, die durch geistige Wiedergeburt zu Kindern Gottes geworden sind, Theil haben (2 Kor. 3, 18 u. a.).

Besonders ist es Oettinger gewesen, der auf den tiefen Gehalt der Lehre von der göttlichen „Herrlichkeit" in diesem Sinne aufmerksam gemacht hat. [Nachschr. 1853/54.] — „Eure Namen sind im Himmel geschrieben" (Luk. 10, 20; vgl. das „Buch des Lebens" in der Offbg. Joh.): darin liegt die ewige Bedeutung des Individuellen. [Randbem. Weiße's 1855.]

57. Aus diesen Thatsachen nun ist mit gutem wissenschaftlichen Rechte der Schluß zu ziehen, daß auch dem individuellen

creatürlichen Menschengeiste in seinem Verhältnisse zur Leiblichkeit eine Macht der Productivität inwohnt, nicht eine unbedingte, wie dem Urgeiste, wohl aber eine solche, durch welche ihm selbst, auch über die Leiblichkeit hinaus, welche die dermalige Basis seines Daseins ausmacht, eine Leiblichkeit der Art, wie sie ihm für die Erfüllung seiner Bestimmung Bedürfniß ist (52), gesichert wird. Identisch, wie sich nach dem allen solche Productivität herausstellt mit dem eigenen persönlichen Dasein des Geistes, liegt die Bürgschaft für ihre Fortdauer auch nach der Auflösung des irdischen Leibes schon in dem allgemeinen Begriffe der Möglichkeit einer Fortdauer dieses Geistes als solchen, so wie wir denselben oben aus der Entwickelung seiner Vernunftnatur gewonnen haben.

58. Solche Annahme gewinnt eine nicht ungewichtige empirische Bestätigung durch die Macht, welche wir allenthalben die Einbildungskraft, dieses innerlich productive, wenn auch in der sinnlichen Creatur zunächst nur reproductive Vermögen des Geistes, üben sehen über die Leiblichkeit. Und zwar nicht blos über die augenblicklichen, vorübergehenden Zustände und Bewegungen des Leibes, sondern, wenn auch immer nur langsam und allmählig, über dessen bleibende Gestaltung. Schon in dem Einflusse, welchen dem Zeugnisse der Erfahrung zufolge die geistige Beschaffenheit der Aeltern, insbesondere der Mutter, auf die leibliche Natur des von ihnen gezeugten Kindes hat, bethätigt sich solche Macht. Nicht minder aber bethätigt sie sich in dem überall ersichtlichen Einflusse der persönlichen Geisteszustände und Geistesthätigkeiten auf die eigene, im Lebenslaufe eines Jeden in unablässiger Wandlung und Fortbildung begriffene Leiblichkeit.

Mütterlicher Einfluß auf die Leiblichkeit des Kindes stärker als der väterliche, nicht blos wegen der längeren und unmittelbarern Einwirkung, sondern auch, weil die Frauen mehr auf Imagination gestellt sind. [Nachschr.]

59. In diesem Zusammenhange, in dieser inwohnenden, organischen Bildkraft, welche der creatürliche Geist von dem absoluten Geiste, aus dessen Wesen er entstammt, zum Erbtheil erhalten hat, liegt zugleich der Schlüssel zum richtigen Verständnisse der Verbindung, in welche der Glaube aller der geschichtlichen Religionen, die überhaupt den Begriff einer persönlichen Fortdauer kennen, vor allen aber mit mächtigster und entschiedenster Selbstgewißheit

der Glaube des Christenthums diesen Begriff mit dem Begriffe einer sittlichen Vergeltung setzt. Es entspringt diese Verbindung aus einer idealen Wurzel, welche von vorn herein aufgenommen ist sowohl in die Sokratisch-Platonische Idee des Guten, als auch in denjenigen Begriff der göttlichen Gerechtigkeit, welcher in der Lehre nicht blos des Neuen, sondern auch schon des Alten T. dem Begriffe der göttlichen Liebe nicht auf die äußerliche Weise, wie in der späteren Kirchenlehre, beigeordnet, sondern in lebendiger Einheit damit gefaßt ist, ausdrückend zugleich mit der begrifflichen Allgemeinheit der Liebe auch die innere Daseinsschranke, ohne die die göttliche Liebe nicht wäre, was sie ist, weil sie überhaupt nicht wäre.

[Vgl. Philos. Dogmat. I, 635—669. III, 722—731.]

60. Die speculative Idee des Guten nämlich, und ganz eben so der von den begeisterten Sehern des A. und N. T. in lebendiger sittlich-religiöser Anschauung und innerer Erfahrung ausgeprägte Begriff der göttlichen Gerechtigkeit, sie beide drücken, in ihrer wahren Tiefe erfaßt, nicht etwa nur den Willen des Wohles in der abstracten Allgemeinheit aus, wie wir ihn oben (42 f.) vorläufig bezeichneten. Es liegt vielmehr in ihnen beiden gleich von vorn herein der Begriff des innern lebendigen und so zu sagen naturnothwendigen Zusammenhangs zwischen dem Willen des Guten und der Macht des Gemüths oder der Imagination, in der stetigen Reihe ihrer innern Productionen fort und fort das Wohl oder die Seligkeit zu erzeugen. Dieser organische Zusammenhang schlägt, nicht durch eine willkührliche Anordnung des schöpferischen Urwillens, sondern durch die innere Nothwendigkeit der Natur des Geistes, die auch für den Urwillen eine, selbst unbedingte, Daseinsbedingung ist, überall in ihr Gegentheil um, da, wo in dem Geschöpfe, durch spontane Richtung seiner Werdethaten, für den Willen des Guten ein entgegengesetzter Wille eintritt.

61. Auch diese, in denselben Ideen, in welchen der religiöse und philosophische Unsterblichkeitsglaube überhaupt seine Wurzeln schlägt, begründete Verbindung desselben mit dem sittlichen Vergeltungsglauben, auch sie findet ihre empirische Bestätigung in eben jener Erfahrung, auf welche wir uns zur Bekräftigung des Unsterblichkeitsglaubens als solchen berufen durften (55 f.). Das gesammte

Bereich der physiognomischen Erscheinung des persönlichen Menschengeistes nämlich tritt, überall der sittlichen Beschaffenheit des Innern entsprechend, unter den ästhetischen Gegensatz des Schönen und des Häßlichen, und dieser Gegensatz selbst entspricht seiner gesammten Natur nach so vollständig dem Gegensatze von Wohl und Wehe, daß hieraus mit voller wissenschaftlicher Berechtigung der Schluß zu ziehen ist auf eine in gleicher Weise gegensätzliche Grundbeschaffenheit des Seelenlebens, welches in dem fort und fort diesem innern Quell entströmenden physiognomischen Typus der irdischen Leiblichkeit zwar noch nicht seinen adäquaten, aber doch einen vorläufigen Ausdruck findet.

Die Guten tragen das Princip einer seligen, die Bösen das einer niedern, unseligen Leiblichkeit in sich. Der neue Leib muß des Geistes eignes Product sein, er kann ihm nicht durch einen Deus ex machina angezaubert werden, ebensowenig wie die Physiognomie, welche das innere Wesen des Geistes selbst ausdrückt. — Der innere Zustand des Bösen, der seine Strafe, seine Hölle ist, ist ein fieberhaftes Pulsiren zwischen wilder Lust und daraus entspringender Pein; ohne Voraussetzung solcher Lust ist wahre Pein nicht zu denken. — In die kirchliche Dogmatik ist der Begriff einer rein äußerlichen Gerechtigkeit eingedrungen, gipfelnd in der Anselm'schen Genugthuungslehre, der der Bibel ganz fremd ist. Der biblische Begriff der Gerechtigkeit ist wesentlich gleich dem der Güte. [Nachschr. Vgl. Philos. Dogmatik, I, S. 661 ff.]

62. Wenn also jener physiognomische Typus uns im Allgemeinen schließen läßt auf ein dem Geiste als solchem kraft seiner innern productiven Natur inwohnendes Vermögen der Selbsterzeugung einer zur Vervollständigung seines Daseins inmitten der creatürlichen Weltordnung ihm unentbehrlichen Leiblichkeit: so läßt nicht minder die gegensätzliche ästhetische Beschaffenheit dieses Typus uns schließen auf eine entsprechende gegensätzliche Beschaffenheit solcher Leiblichkeit, oder vielmehr der gesammten leiblich-seelischen Natur, welche wir als das Ergebniß des perennirenden Processes der Selbstsetzung, Selbstbejahung oder Selbsterzeugung des persönlichen Geistes zu denken haben, in Betreff der inneren Zustände von Wohl und Wehe, deren Erzeugung nach den Gesetzen der Naturnothwendigkeit des Geistes in diesem Processe inbegriffen ist, und auf den eben so naturnothwendigen Zusammenhang dieser Zustände mit der sittlichen Grundbeschaffenheit des persönlichen Willensgeistes, dem sie entquillen.

63. Die Erzeugung einer neuen Leiblichkeit, wie wir sie nach Obigem als nothwendige Lebensbedingung erkennen für den nach Auflösung der irdischen Leiblichkeit fortdauernden Geist, kann, wenn sie in der von uns angedeuteten Weise nicht als äußerliches Machtwerk einer absoluten Allmacht gefaßt wird, — ein Begriff, der überhaupt in einer philosophisch durchgebildeten Weltanschauung keinen Platz findet, — sondern als inwohnende, nach ein für allemal feststehenden Naturgesetzen erfolgende Wirkung der eigenen Schöpferthätigkeit des creatürlichen über seine eigene und die allgemeine creatürliche Leiblichkeit übergreifenden Geistes, auch nicht gedacht werden als das Werk eines Augenblicks, und namentlich nicht des Augenblicks, der dem irdischen Leibe seinen Untergang bringt. Sie kann nur gedacht werden als das Ergebniß einer in langsamer Stetigkeit vorschreitenden Entwickelung der Keime einer neuen Leiblichkeit, die, entstanden und erzeugt bereits im Laufe des irdischen Lebens, ihre Zeitigung und Reife nur finden können im Zusammenhange einer Weltordnung, in deren Beschaffenheit und Gesetze von dem Standpuncte unserer irdischen Erfahrung aus nur ahnende Vorblicke möglich sind, aber nicht eine vollständig und allseitig begründete wissenschaftliche Erkenntniß.

[Dictat von 1861/62:] Haben wir auch über die nähere Gestalt dieses Zusammenhangs, über die Art und Weise der Machtbethätigung, welche wir dann dem Geist über die körperliche Materie zutrauen dürfen, keine Kunde, so eröffnet uns doch die Naturwissenschaft namentlich in ihren Anschauungen von der Wirkung der s. g. Imponderabilien (Licht, Wärme, Elektricität, Magnetismus &c.), die ja gleichfalls an die körperliche Materie gebunden sind, ohne doch aus ihr einen organischen Leib zu haben, Analogien, nach denen wir jenes Verhältniß beurtheilen mögen, und diese Analogien zu benutzen, dazu ist um so mehr wissenschaftliche Berechtigung vorhanden, je mehr Verwandtschaft die Wirksamkeit der Seele auch in ihrem organischen Leibe mit der Wirkungsweise jener Imponderabilien zeigt.

„Daher fällt der Tod ganz in die Kategorie des Entbindens der zuvor gebunden gewesenen und nun frei werdenden Agentien in der Natur, wie der frei werdenden Wärme beim Krystallisiren des Eises, oder der frei werdenden Elektricität bei der Entladung des Conductors der Elektrisirmaschine". Fortlage, Psychologie I, S. 375. [Randbem. Weiße's 1855.]

§ Aus einer mehr oder minder klaren oder dunklen Ahnung der Aufschlüsse, die wir aus diesen Analogien entnehmen können, ist schon zu früherer Zeit bei Philosophen und Nichtphilosophen die vielfach verbreitete Ansicht von einem ätherischen oder Lichtkörper hervorgegangen, der, schon im irdischen Leben innerhalb des materiellen organischen Leibes allmählig entstanden und ausgebildet, die Seele auch im Tode nicht verlasse, sondern die Bestimmung habe, ihr Leben dann auf ähnliche Weise zu vermitteln, wie im irdischen Dasein der materielle organische Körper. Diese Ansicht wird nicht wiederlegt durch den Umstand, daß dieser Körper der Anschauung unserer Sinne entzogen ist; denn auch die andern Imponderabilien treten nicht unter allen Umständen, sondern stets nur unter gewissen Bedingungen in das Bereich unserer sinnlichen Wahrnehmung ein.

64. Solche Vorblicke, im Zusammenhange sittlich-religiöser Erfahrung von den Völkerreligionen gethan und von der Philosophie und philosophischen Dogmatik der verschiedenen Zeiten ausgebeutet und ausgedeutet, bilden unter sich einen geschichtlichen Zusammenhang, dessen philosophische Betrachtung und Ergründung für die wissenschaftliche Religionslehre auf gewisse Weise in die Stelle einer directen Erkenntniß der unserer Erfahrung nicht zugänglichen Glieder jener Weltordnung eintritt. Die Grundzüge dieses Zusammenhangs werden uns daher im Nachfolgenden statt einer weiteren Ausführung der im Obigen gegebenen Andeutungen dienen können.

B. Zur Geschichte des religiösen Unsterblichkeitsglaubens.

65. Der Glaube an eine Fortdauer der menschlichen Seele nach dem Tode ist für das menschliche Geschlecht im entsprechenden Sinne eine Erfahrungsthatsache, in welchem aller Religionsglaube eine Erfahrungsthatsache ist, und er ist es überall nur im Zusammenhange mit diesem letzteren. Wie die Religion, der Religionsglaube überhaupt, oder die allgemeine religiöse Erfahrung, so hat daher auch der Unsterblichkeitsglaube seine Geschichte, d. h. er entwickelt sich allmählig, in einer stetigen Folge von Gestaltungen

im menschlichen Geschlecht, und diese Folge ist nicht dem Zufall preisgegeben, sondern sie unterliegt einer organischen Gesetzmäßigkeit, welche ihrerseits auf der Natur des menschlichen Geistes und auf der Art und Weise beruht, wie sich innerhalb dieser Natur ein höherer, allgemeiner Geist (die Gottheit) kund giebt oder offenbart. Aller wirkliche, thatsächliche Unsterblichkeitsglaube im menschlichen Geschlecht ist also in diesem weiteren oder allgemeineren Sinne (nicht in dem exclusiven Sinne der jüdischen und der kirchlich-christlichen Dogmatik) Offenbarungsglaube.

[Vergl. zu Heidenthum und Judenthum „Philosophische Dogmatik" III, S. 675—686.]

I. Im Heidenthume.

66. Nicht alle Völker des Menschengeschlechts sind auf gleiche Weise im Besitze einer religiösen Erfahrung, einer göttlichen Offenbarung. Entweder ganz oder zum größern Theile entbehren solchen Besitz die Völker der mit Recht so genannten niederen, der farbigen Rassen des menschlichen Geschlechts, sofern nicht durch geschichtliche Einwirkung von Außen, von den Völkern der höhern, der weißen oder kaukasischen Rasse Anfänge eines religiösen Lebens unter ihnen geweckt worden sind, welches aber auch dann noch auf niedern Stufen der Entwickelung zurückzubleiben pflegt. Die Vorstellungen über ein nachirdisches Leben fehlen ihnen sämmtlich entweder ganz, oder sie tragen den Charakter eines rohen, sinnlichen Aberglaubens, dem geistlosen Natur- oder Fetischdienste entsprechend, der bei ihnen, hervorgehend aus einer theils grob sinnlichen, theils wilden, ungezügelten Einbildungskraft, in die leere Stelle eines ächten Religionsglaubens eintritt.

1861/62. 67. Dem gegenüber finden wir unter den Völkern der höhern, wahrscheinlich dem Hochlande des mittlern Asiens entstammenden und von da aus nach allen Weltgegenden, wenn auch in ungleichem Verhältniß, ausgebreiteten Rasse durchgehends schon auf den frühesten oder untersten Bildungsstufen, zugleich mit dem von lebendiger religiöser Erfahrung zeugenden Glauben an übersinnliche, in den Licht- und Glanzgestalten der Sinnenwelt sich offenbarende Geistesmächte, auch die Anfänge eines in festeren Zügen ausgeprägten Glaubens an Fortdauer entweder der menschlichen Seelen

überhaupt, oder auch nur der edleren und kräftigeren Seelen, und an eine Vergeltung des Guten und Bösen nach dem Tode. Bei den meisten dieser Völker ist dieser Glaube schon in der frühesten Zeit, bis zu welcher unsre Kunde hinaufreicht, und zwar vorzugsweise in dieser frühesten Zeit, mit einem innerhalb der einzelnen Stämme und Familien gepflegten religiösen Cultus der Ahnen verknüpft*).

Gräber der Vorfahren, den Skythen der einzige äußere Gegenstand, über den sie es der Mühe werth achteten zu kämpfen. Herod. IV, 127. [Randbem. Weiße's von 1853/54.]

68. Solcher Todtendienst der Ahnen hat sich, als allein deutlich wahrnehmbare Spur eines älteren, lebendigeren Unsterblichkeitsglaubens, in uralter Zeit, zugleich mit den Elementen und wirkenden Principien ihrer gesammten Civilisation, auf die der mongolischen Rasse angehörenden Culturvölker des östlichen Asiens (China, Japan) übertragen. Dieselben sind durch diese ihre wahrscheinlich in urgeschichtlicher Zeit durch welthistorische Einwirkung von Außen ihnen zugekommene Bildung zwar von dem gröberen Aberglauben der Rassenvölker befreit, dabei aber nicht zu einer religiösen Erfahrung von reicherem Gehalt, nicht zum Glauben an eine übersinnliche Welt im eigentlichen Wortsinne erhoben worden. Ihre Religion, ganz nur von praktisch-socialem und politischem Charakter, entbehrt daher auch alles lebendigen, mit höherer Geistesmacht in das Leben eingreifenden Unsterblichkeitsglaubens.

69. Diesem Phänomen sehen wir unter anderen Völkern der ältesten Culturgeschichte, und zwar ausdrücklich nur unter solchen, die nachweislich hervorgegangen sind aus einer Vermischung der edleren Rasse mit niederen Rassenvölkern, ein zweites Phänomen zur Seite gehen, gleichfalls und sicherer noch als jenes erstere erklärbar aus jener Vermischung selbst, aus der wechselseitigen Durchdringung von Elementen eines höhern Geisteslebens mit dem wilden, phantastischen Aberglauben der Rassenvölker: die Vorstellung von einer successiven Wanderung der Seelen durch alle Ge-

---

*) Später war Weiße geneigt, besonders angeregt durch Fustel de Coulanges, la cité antique, 1865, diesen Todtencultus für die früheste Religionserscheinung überhaupt, und zwar für die früheste auch in jedem einzelnen Volke, anzusehen. Anm. d. H.

stalten der irdischen Leiblichkeit. Insbesondere unter zwei großen Culturvölkern des Alterthums, den Aegyptern und den Indiern, finden wir, und zwar in gegenseitiger Unabhängigkeit derselben von einander, diese Vorstellung entstanden, festgehalten und in sinnreich phantastischer Weise ausgesponnen; und beide treffen darin überein, daß sie die Nothwendigkeit solcher Wanderung der Seelen und unablässiger Neugeburt ihrer Körper als ein Unheil, als ein schweres, dem menschlichen Geschlechte auferlegtes Geschick empfinden. Es thut sich daher in ihren Religionen, auf verschiedenartige Weise, auch ein Gegensatz zu diesem Glauben hervor: der religiöse Glaube an eine endliche Befreiung der edleren Menschenseelen von dem für die Andern immer neu beginnenden Kreislaufe dieser Wanderungen.

70. In den Religionen der in ihren Hauptbestandtheilen der kaukasischen Rasse angehörenden Völker Indiens, sowohl der brahmanischen, als auch der spätern buddhistischen, ist der Gedanke der Seelenwanderung zu einer großen Mannichfaltigkeit theils sagenhaft phantastischer, theils reflectionsmäßig philosophischer Vorstellungen ausgesponnen, und an die Grundvoraussetzung angeknüpft worden, daß jede lebendige Seele einen Theil des geistigen Urwesens ausmacht, und als solcher Theil eben so unsterblich ist, wie dieses Urwesen selbst. An eben diese Grundvoraussetzung knüpft sich für jene Religionen eine nihilistische Ansicht der Körper- und Sinnenwelt; das Gebundensein der Seele an den Körper gilt ihnen als Strafe für Verirrungen oder Frevel eines vorzeitlichen Daseins, und der allmählige Durchgang durch alle Schöpfungsstufen als ein Läuterungsproceß. Als letztes Ziel dieses Processes wird die Befreiung der Seele, der Rückgang in den Urgeist in Aussicht gestellt. Daß damit, bei der dort überall noch nicht überwundenen Unklarheit über die Bedeutung des Princips der Persönlichkeit, wenigstens der Schein entsteht, als werde im letzten Grunde nur eine Vernichtung der individuellen Seele als das Höchste und Letzte gelehrt, darüber kann sich Keiner täuschen, der vorzüglich die Lehre der buddhistischen Religion über das sogenannte „Nirvana" näher ins Auge faßt.

[Dictat von 1855:] Wie sehr indeß dieses letzte Resultat einen Gegensatz zu dem christlichen Auferstehungsglauben bildet: so sind nichts destoweniger Begriffe einer geistigen Wiedergeburt damit in

Verbindung gebracht, welche unverkennbar auf einer sittlichen, der christlichen verwandten Grundanschauung beruhen.

Bei den Aegyptern ist der Glaube an die Seelenwanderung ursprünglich, uralter Volksglaube, ja Mittelpunct der ganzen Religion. In den indischen Vedas, den älteren, ist dagegen kaum eine Spur von der Seelenwanderung zu finden; sie ist erst brahmanisch und wahrscheinlich erst im Gangeslande, nicht ohne Einfluß des dort autochthonischen Aberglaubens (die von den Indern vorgefundenen und unterjochten Urvölker niedrer Rasse bilden die vierte der bekannten indischen Kasten: Sudras), entstanden. — Nirvana ist ein jenseitiges, unerkennbares Dasein, im Grunde identisch mit dem einheitlichen Urwesen Brahma selbst. [Nachschrift.]

71. Ein ausdrücklicher Kampf gegen die auch dort einheimisch gewordene Vorstellung der Seelenwanderung scheint in der Religion des alten Aegyptens Platz ergriffen zu haben. Durch die Ideen, welche der monumentalen Kunst des ägyptischen Volkes und, damit in enger Verbindung, dem Gebrauche künstlicher Erhaltung des Leichnams ihren Ursprung gaben, ist in dieser Religion, nicht ohne die Hülfe, die ein geflissentliches Eingehen in seine Vorstellungen gewähren mußte, allmählig jener Aberglaube verdrängt worden, daß mit der Verwesung des Leibes die Seele in niedere Naturgestalten eingehe (vgl. Herod. I, 123. Diodor. Sic. I, 51). Die Ruhe des einbalsamirten Leichnams gewährt der auch im Tode noch ihm verbundenen Seele eine entsprechende Ruhe in den unterirdischen Todtenstädten, welche für Beide, Leib und Seele, aufgeführt werden: dies die Grundvorstellung, aus welcher sich unter den Aegyptern selbst die Bilder des Todtenreichs (Amenthes) hervorentwickelt haben: Bilder, welche nicht ohne Einfluß von Aegypten aus auch unter Hebräern, Phöniziern, Griechen und andern Völkern Eingang gefunden haben. Doch hatte der Amenthes bei den Aegyptern nicht ganz den düsteren Charakter, den er bei jenen Völkern erhielt. Ein Unterschied des Geschicks der Guten und der Bösen findet in Folge eines Todtengerichts in demselben statt, und auch die Aussicht auf dereinstige Rückkehr in höhere Lebenszustände scheint wenigstens einem Kreise tiefer Eingeweihter eröffnet worden zu sein.

[Dictat von 1853/54:] Ungleich mehr als bei den Israeliten, bei denen diese Beschäftigung durch die Erlebniß der Thatsachen göttlicher Offenbarung innerhalb des irdischen Volksdaseins in den Hintergrund gedrängt wurde, war der Blick des ägyptischen Volks auf das

nachirdische Dasein der Menschenseelen gerichtet; ja die gesammte Tendenz der ägyptischen Religion ging darauf, dieses nachirdische Dasein als zweite ergänzende Hälfte des gegenwärtigen zu einem Ganzen mit diesem letzteren im Bewußtsein zusammenzufassen.

72. Wie in den alttestamentlichen, so ist die ägyptische Vorstellung vom Todtenreiche auch in den religiösen Vorstellungskreis der Griechen und der mit ihnen in einer Gemeinschaft der Culturentwicklung stehenden Völker Westasiens und Südeuropas eingegangen. Auch unter diesen Völkern wird der Hinabgang zum Hades als allgemeines Menschenschicksal angesehen, und der Glaube an eine Vergeltung des Guten und des Bösen, wenn er auch nicht gänzlich fehlt, tritt doch zurück hinter den düstern Bildern der Abgeschiedenheit von dem lebendigen Genuß der Güter des Erdenlebens. Indeß treffen wir in der griechischen Götter- und Heroensage auf einen Zug, welcher unzweideutig ein Bewußtsein verräth von der Kraft des Göttlichen, die menschliche Seele, der es sich einverleibt, von dem Schicksal, welches sie im Hades erwartet, zu befreien, und ihr ein göttergleiches Leben zuzusichern. Es wird nämlich von der religiösen Sage einer Reihe mythischer Heroengestalten in Folge ihrer Vermählung mit Göttinnen (nach einer andern Wendung der Dichtersage den mythischen Heroen sammt und sonders) statt des Hinabgangs in den Hades die Versetzung in die elysischen Gefilde oder auf die Inseln der Seligen in Aussicht gestellt (Hom. Od. IV, 563 ff. V, 136. 209. XI, 600 ff. Hesiod. Op. et D. 151 ff. Pind. Ol. 2. Pyth. 3. u. s. w.), welchen Schauplatz die spätere Dichtung (Virgil. Aen. VI u. a.) in den Hades selbst verlegt hat. Wahrscheinlich an diesen bedeutsamen Zug der Mythologie, die Vermählung einer Gottheit mit Sterblichen, mag dann im Laufe der Zeit die Lehre der eleusinischen und orphischen Mysterien sich geknüpft haben, welche nach dem einstimmigen Zeugniß der Alten den Geweihten ein seliges Leben nach dem Tode verhieß. An die Symbole dieses Geheimdienstes liebten dann ihrerseits die griechischen Philosophen, Pythagoras und Platon an der Spitze, ihre Lehren von der Zukunft des Menschengeistes anzuschließen [,welche, unter mehr oder minder ausdrücklicher Unterscheidung eines sterblichen und eines unsterblichen Theiles der Menschenseele, überall eben so nach der einen Seite den Gedanken

einer Abkunft des letzteren von dem Göttlichen, eine inwohnende göttliche Natur, zur Voraussetzung, wie nach der anderen die Wiederaufnahme der Seele in die Gemeinschaft des Göttlichen, nach vollbrachter Läuterung von der Befleckung des Irdischen in einer Reihe von Wanderungen durch die verschiedenen Regionen der Unter- und Oberwelt, zum letzten Ziele haben. Dictat von 1864/65.]

Vergl. Weiße, Zur Geschichte des Unsterblichkeitsglaubens unter den Völkern des Alterthums, in der Fichte'schen Ztschr. f. Philos. II. Bd., 1. Heft, 1838. [Nachschr. von 1853/54.]

73. Seitab von der Völkergruppe, die im Alterthum das Mittelmeer umwohnte und deren Religionsbildung auf Aegypten zurückweist, steht der Baktrisch-Iranische (Medisch-Persische) Volksstamm. Dort ist frühzeitig, im Zusammenhange mit dem ethischen Dualismus der Zendreligion, eine strenge Scheidung des Looses der Guten und der Bösen alsbald nach dem Tode gelehrt worden: für die Guten Ueberkleidung mit einem himmlischen Leibe, für die Bösen Strafen im Abgrunde und entweder endliche Vernichtung oder dereinstige Wiederbringung. Doch bleibt es, nach der Beschaffenheit der schriftlichen Denkmale dieser Religion (Zend-Avesta) zweifelhaft, wie viel von den eschatologischen Vorstellungen derselben wirklich in das höhere Alterthum hinaufreicht, oder wie Manches sich vielleicht erst unter dem Einflusse des Christenthums gebildet hat. — Manche den neutestamentlichen Anschauungen verwandte Züge finden sich, in unzweifelhafter Unabhängigkeit vom Christenthum, welchem eben durch sie vorgearbeitet worden ist, aber nicht abgeklärt, sondern wild durch einander gährend, in der alt Germanischen und Nordischen Mythologie, für deren Charakter schon im Allgemeinen der Umstand bezeichnend ist, daß sie in höherem Grade als andre Mythologien auf die Zukunft, und zwar nicht blos des Einzelnen, sondern des gesammten menschlichen Geschlechts, den Blick gerichtet hält. Ein allgemeiner Weltbrand (Ragnaravkr, Götterdämmerung) wird nach ihr nicht nur dem irdischen Dasein, sondern auch der Hel und Walhalla (Aufenthalt der Verworfenen und der Beseligten) ein Ende machen und ein wiedergeborenes, himmlisch verklärtes Dasein beginnen.

Persisch: der Weg zum Jenseits führt über eine schmale, einen tiefen Abgrund überschreitende Brücke; die Guten gelangen hinüber, die Bösen stürzen hinab. [Nachschrift.]

II. Die biblische Lehre von den letzten Dingen.

1. Das Alte Testament.

74. Die geschichtliche Religionsentwickelung des A. T. zerfällt, sowohl überhaupt, als namentlich auch in Bezug auf die eschatologischen Lehren, in drei Hauptabschnitte, nämlich: 1) Die vorgeschichtliche Zeit bis zur Aussonderung des israelitischen Volkes aus der Mitte seiner geschichtlichen Umgebung; 2) die geschichtliche Zeit der Blüthe dieses Volkes in seiner Selbstständigkeit und Ausgeschiedenheit von allen andern Völkern, bis zur babylonischen Gefangenschaft; 3) die gleichfalls geschichtliche Zeit des Eintritts der Israeliten in den Weltverkehr und ihrer Abhängigkeit von fremden Völkern, seit dem babylonischen Exil.

Die zweite Periode hebt von Abraham an. [Nachschr. 1853/54.]

a) Die vorgeschichtliche Zeit.

75. Die der mosaischen Geschichtserzählung einverleibten Sagen von der Weltschöpfung und den vorgeschichtlichen Zuständen des Menschengeschlechts (Gen. 1—11) enthalten zwar keine irgendwie ausgebildete oder ausgeführte eschatologische Theorie, welche wir als eine Ueberlieferung aus der Zeit des vorgeschichtlichen Völkerlebens anzusehen berechtigt wären. Wohl aber enthalten sie mehrfache sehr bedeutsame Spuren einer Glaubensanschauung über die ursprüngliche Bestimmung und die ältesten Geschicke des Menschengeschlechts, welche allenthalben da, wo sie eine sorgfältige Beachtung findet, einen durchgreifenden Einfluß auf die Ausbildung der eschatologischen Lehren auszuüben nicht verfehlen kann.

Die im Pentateuch enthaltenen Sagen standen nach neueren Forschungen zur Zeit ihrer Zusammenstellung viel isolirter da, fanden viel weniger Anklang, als im spätern Judenthum und im N. T. [Nachschr. 1853/54.]

76. Es ist nämlich ein durch diese gesammte Ueberlieferung sich hindurchziehender Grundgedanke dieser, daß das menschliche Geschlecht von seinem Schöpfer zur unvergänglichen Lebensdauer der ihm zugehörigen Individuen bestimmt war, dieselbe aber durch die Schuld seiner ersten Ahnherrn verscherzt hat: so daß die gegenwärtigen Zustände dieses Geschlechts sowohl überhaupt, als namentlich auch in Bezug auf das Verhältniß von Tod und Leben, durch die Voraussetzung jener Schuld auf der einen, durch schöpferische Rath-

schläge der Gottheit, welche auf diese Schuld Bezug nehmen, auf der andern Seite als bedingt erscheinen.

77. Fürerst nur als eine Möglichkeit, und zwar als eine nicht zur Verwirklichung gediehene, wird der Gewinn unsterblicher Lebensdauer in jenem Paradieseszustande, in welchen die Menschen ursprünglich hineingeschaffen waren, dargestellt in der Sage vom Baum des Lebens (Gen. 2, 9. 3, 22—24), dessen Frucht vom Menschen genossen, ihn unsterblich gemacht haben würde. Die Sage scheint also hienach, was die erste, ursprüngliche Menschenschöpfung betrifft, Sterblichkeit oder Unsterblichkeit der Menschen — wir müssen, was die letztere betrifft, hinzufügen: Unsterblichkeit in einem Leibe, zwar nicht in jeder Beziehung dem gegenwärtigen Leibe des Menschen (σῶμα ἐπίγειον, ψυχικόν, χοϊκόν: 1 Kor. 15, 40—50) durchaus gleichartig, aber auch ihm analog; wie er, dieser Leib, aus irdischer Substanz genommen (Gen. 2, 7. 3, 19) — als zwei gleichmäßig vorliegende Möglichkeiten bezeichnen zu wollen, zwischen denen die Entscheidung nach Maßgabe von Umständen getroffen werden sollte, die in die eigene Macht der Freiheit des Menschen gegeben waren.

Das Sinnbild des Baumes in der Urwelt auch sonst in Völkersagen, den nordischen und vorderasiatischen insbesondere. — Die irdische Unsterblichkeit war nach dem A. T. auch noch möglich nach dem Falle, aber sie wird dem Menschen genommen, nicht aus Götterneid, sondern weil Unsterblichkeit im Sündenzustand und nach der Verfluchung eine allzu harte Strafe war; vergl. den „ewigen Juden". [Nachschr. 1855.]

78. Hiemit im Zusammenhange gewinnt auch die Androhung des Todes, der auf den Genuß der verbotenen Frucht des Erkenntnißbaums erfolgen sollte (Gen. 2, 17), eine Bedeutung, welche wir, die Stelle isolirt betrachtet, nicht hinreichenden Grund finden würden, derselben zuzuschreiben, da dem Redegebrauch des A. T. zufolge auch hier ein ähnlich unbestimmter Sinn der Drohung, wie in manchen andern Fällen (Gen. 20, 7. 1 Sam. 14, 44. 2 Sam. 14, 14. 1 Kön. 2, 37. Ez. 33, 18) würde angenommen werden können. Der prägnante Gegensatz aber zu den Folgen des Genusses der Frucht des Lebensbaumes, in Verbindung mit dem Gewicht, welches auch Gen. 3, 4 auf jene Drohung gelegt wird, läßt uns nicht zweifeln, daß wenigstens im Sinne der alten heiligen Sage, wenn auch vielleicht nicht im persönlichen Sinne des Berichterstatters, der

wahre Sinn der Drohung auf die bleibende Eigenschaft der Sterblichkeit geht, welche durch die That des Ungehorsams gegen Gott bewirkt werden sollte; wie denn auch schon von alten Auslegern der Stelle diese Deutung gegeben worden ist. (Gen. 3, 19 enthält keine Voraussetzung der Sterblichkeit, sondern eine Motivirung der an das Mühsal des Lebens jetzt ausdrücklich verknüpften Sterblichkeit.)

79. In eben diesem Zusammenhange fällt nun auch auf die sonst so befremdlichen Sagen von der hohen Dauer des Lebensalters insbesondere der vorsündfluthlichen Menschen ein neues und eigenthümliches Licht. Wir können in diesen Sagen die mythische Hindeutung erblicken auf Schwankungen, denen in einem Weltalter, wo die gesammte irdische Natur noch im Werden und namentlich die Gesetze des Lebens der organischen Geschöpfe auf der Erdoberfläche noch nicht in der Weise endabschließlich festgestellt waren, wie sie es jetzt sind (vgl. Gen. 6, 2 ff.), zugleich mit andern Bestimmungen und Eigenschaften der menschlichen Natur vielleicht auch die derselben zugemessene, anfänglich auf endloses Bestehen angelegt gewesene Lebensdauer hat unterliegen können.

80. Ganz folgerecht finden bei dieser Deutung die Sagen von der vorsündfluthlichen Urwelt ihren Abschluß in der Art und Weise, wie in der biblischen Erzählung von der Sündfluth, von ihren Gründen und Ursachen (6, 2 ff.), besonders aber von ihrem Ende und ihren Erfolgen (Cap. 8. 9) gesprochen wird. Offenbar nämlich wird dort, besonders 8, 21 f., das Ende der Sündfluth als das Ende, als der Abschluß des irdischen Schöpfungsprocesses überhaupt bezeichnet. Der regelmäßige Verlauf der Tages- und Jahreszeiten und mit ihm die regelmäßige Ordnung aller Lebensfunctionen tritt jetzt erst in Kraft und wird als unwiderrufliches Gesetz für die gesammte Dauer des Erdkörpers von dem Schöpfer festgestellt. Zu dieser Ordnung gehört in eben diesem Zusammenhange ohne Zweifel auch die begrenzte Lebensdauer, welche nach 6, 3 (nach der allein richtigen Erklärung dieser Stelle) derselbe Rathschluß des Schöpfers, indem er über die früheren Geschlechter der Menschen die Vertilgung durch die Fluth verhängte, den nachfolgenden Menschen als Regel zugedacht hat; wenn auch die dort angegebene Zahlbestimmung (120 Jahre) noch nicht ganz mit der regelmäßigen Lebensdauer, wie sie uns die Erfahrung lehrt, übereinstimmt.

Der Bund mit Noah gilt nicht nur den Menschen, sondern der gesammten organischen Schöpfung („allem Fleisch") — nach wiederholten Aussprüchen in Cap. 9. [Randbem. Weiße's 1855.]

81. Nach Maßgabe eben dieses Vorstellungskreises ist endlich auch die Sage vom Henoch (Gen. 5, 24) zu beurtheilen. Henoch wird um seines heiligen Wandels willen von den Elohim hinweggenommen. Das heißt in diesem Vorstellungskreise nicht: ihm ward nach dem Tode, sondern ihm ward statt des Todes ein seliges Leben in der Nähe der Gottheit beschieden. Verwandte Anschauungen finden wir, wie überhaupt für diesen gesammten Vorstellungskreis, so ausdrücklich auch für diesen nur aus ihm genügend zu erklärenden Zug der Sage, in den Mythologien heidnischer Völker (vgl. § 72), und gerade für ihn, mehr noch als für andere Züge dieses Kreises, fehlt es auch in der nachfolgenden Entwickelung der biblischen Religionsanschauung nicht an mehrfachen Nachklängen.

Mit Henoch befinden sich nach der Lehre der Pseudoclementinen auch Adam, Noah, Abraham, Isaak, Jakob und Moses in gleichem Falle: Ritschl, altkathol. K. S. 223. [Randbem. Weiße's 1855.]

b) Die geschichtliche Zeit bis zum babylonischen Exil.

82. So wenig zwischen dem Inhalt dieser urweltlichen Sagen und der unter dem Israelitischen Volk in seiner geschichtlichen Zeit herrschenden Meinung über den Zustand der Seele nach dem Tode ein nachweislicher Zusammenhang stattfindet: so ist die Beschaffenheit der letzteren doch im Allgemeinen eine solche, von der sich gar wohl die Möglichkeit denken läßt, daß sie sich ursprünglich in einem solchen Zusammenhange gebildet habe. Sie erscheint durch die gesammte Literatur des A. T. hindurch nirgends als Ergebniß einer ausdrücklichen Nachforschung, und eben so wenig einer derartigen Belehrung durch die Stimme oder Veranstaltung der Gottheit, wie sie nach der Aussage der alttestamentlichen Urkunden in Bezug auf andere Gegenstände dem Volk zu Theil geworden ist. Sie erscheint vielmehr durchgehends als Inhalt einer Voraussetzung, die von vorn herein eine selbstverständliche Geltung unter dem Volke hat, ohne daß über ihren Ursprung irgendwo eine ausdrückliche Mittheilung gemacht, oder auch nur die Frage nach dem Woher derselben aufgeworfen würde.

Die in dieser Zeit vorhandenen eschatologischen Vorstellungen der Juden stehen in keinem Zusammenhange mit ihren Religionslehren; man kann sie eigentlich nicht religiös nennen. [Nachschr. 1853/54.]

83. Ihrem Inhalt nach knüpft sich diese Meinung, die man hienach nicht eigentlich eine Lehre nennen kann, an ein der hebräischen Sprache eigenthümliches Wort Scheol (שְׁאוֹל), welches seinem volksthümlichen Gebrauche nach die Bestimmung hat, den Aufenthaltsort der abgeschiedenen Seelen zu bezeichnen. Seinem wahrscheinlichen Ursprunge nach sich ableitend von einem außer Gebrauch gekommenen Zeitworte verwandten Klanges (שָׁעַל), welches so viel als Höhlen, Aushöhlen bedeutet zu haben scheint, weist dasselbe zwar auf das Bild der Gruft oder Grabeshöhle als ursprünglich dabei zum Grunde liegende Vorstellung hin; doch aber wird es niemals unmittelbar von dem Grabe als solchem gebraucht, vielmehr bezeichnet es in der volksthümlichen Vorstellung einen hohlen, von körperlich erfüllenden Gegenständen leeren, dabei dunklen, nebligen Raum unter der als Scheibe vorgestellten Erde, über dem die Erde dergestalt als schwebend vorgestellt wird, daß wir es als ein Wunder der göttlichen Schöpfermacht bezeichnet finden, die Erde über dem Nichts aufgehängt zu haben (Hiob 26, 7).

84. Diesen Scheol also, dieses Land der Finsterniß und des mitternächtigen Dunkels (Hiob 10, 21 f.), denkt sich der Hebräer als die Stätte des Aufenthalts, nicht sowohl für die abgeschiedenen Seelen (denn nirgends im A. T. finden wir die Ansicht ausgesprochen, daß die Seele (נֶפֶשׁ) fortlebe, während der Leib verwese; — es scheint nämlich, bei der im ganzen hebräischen Alterthum herrschenden Meinung, daß die Seele im Blute sei (Levit. 17, 11), sich die Meinung gebildet zu haben, daß sie nur als das mittelst des Blutes den Leib beseelende Princip Existenz habe), als vielmehr für ein unbestimmtes, schattenhaftes Etwas, das als Rest von der psychischen Existenz nach dem Tode zurückbleibt, wie der Leichnam als Rest des Leibes. Der bezeichnende Ausdruck des A. T. für dieses Fortdauernde ist רְפָאִים, ein Wort, wodurch ein abgeschwächtes, dumpfes Dasein ausgedrückt wird (vgl. *εἴδωλον ἀμαυρόν* Hom. und manes).

85. So entschieden der Zustand dieser Abgeschiedenen im Scheol, auf den in aller Weise der gerade in der hebräischen Welt-

anschauung so stark betonte Begriff des Lebens (חַיָּה) keine Anwendung leidet, durch das ganze A. T. hindurch als ein freudloser vorgestellt wird, entbehrend alles dessen, was dem Leben seinen Werth giebt, nicht blos den niedern, sinnlichen, sondern auch den höhern Werth, der für die religiöse Weltanschauung des israelitischen Volkes wesentlich in dem Preise Gottes besteht (Ps. 6, 6. 30, 10. Jes. 38, 18): so wenig wird doch auf der andern Seite ausdrückliche Pein oder Qual in ihm angenommen; er gilt vielmehr ausdrücklich als Befreiung von aller Mühsal des irdischen Lebens (Hiob 3, 13 ff.). Ein Zusammenhang zwischen ihm, diesem Zustande, und dem irdischen Leben drückt sich fast nur in jener so gebräuchlichen Redeform aus, welche das Sterben als ein Versammeltwerden zu seinem Volk oder zu seinen Vätern bezeichnet. Eben diese Wendung aber, die man fälschlich nur auf die Vereinigung der leiblichen Ueberreste in einem gemeinsamen Grabe hat beziehen wollen, ist insofern eine charakteristische, als sich in ihr das tiefe Gefühl für das auch den Tod überdauernde Band an den Tag legt, welches zwischen den Gliedern jenes Volkes, das den Jehovah als seinen Herrn erkannte, geknüpft war, nicht sowohl durch die leibliche Abstammung nur als solche, als vielmehr durch das gemeinsame Verhältniß eben zu diesem Gotte, oder durch den Bund, den dieser Gott mit ihm geschlossen hat.

Mit der Redensart „zu den Vätern versammelt werden" hängt die jüdische Sitte des Begräbnisses, der Familiengrüfte, zusammen. Das Grab war gleichsam ein Durchgang für die Schatten. [Nachschr. 1853/54.]

86. Nicht zwar als Denkmal eines schon vorhandenen, wohl aber als erste Regung oder Vorankündigung eines Unsterblichkeitsglaubens von wesentlich anderem Gehalt und Charakter, der sich aus der lebendigen Gottesoffenbarung des A. T. im Laufe der Zeit zwar langsam, aber sicher entwickeln sollte, sind, mehr noch als die sehr vereinzelt dastehende, der Sage von Henoch (81) verwandte Erzählung von der Himmelfahrt des Propheten Elia (2 Kön. 2, 1 ff.), eine Reihe von Stellen theils der poetischen, theils der prophetischen Bücher des A. T. zu betrachten, welche theils den innern Kampf der mit dem Widerspruch zwischen dem freudigen Gottesglauben und der Betrachtung des herben, scheinbar trostlosen

Menschengeschicks*) tief und schmerzlich ringenden Menschenseele ausdrücken, theils den unwillkührlichen frohen Durchbruch einer Hoffnung, die, auf jenen Glauben gestützt, ohne äußere Hülfen, in einem begeisterten Augenblicke sich selbst ihre Bahn bricht. So vor Allem einige Parthien des Buches Hiob (Cap. 14. 16. 17. 19; besonders 19, 25—27). Das große Thema dieser so tief und innig empfundenen, in Gedanken und Ausdruck so erhabenen, aber noch ganz auf dem Boden hebräischer Weltanschauung stehenden Dichtung, welche eben deshalb eines Hintergrundes feststehender Meinungen über ein zukünftiges Leben im eigentlich prägnanten Wortsinne (§ 85) und über Vergeltung nach dem Tode noch entbehrt, ist das Problem der Rechtfertigung der Güte und der Gerechtigkeit Gottes wegen der Härte des Menschenschicksals und des Leidens Unschuldiger. Ausdrücklich dieses Thema hat dort in dichterisch-religiöser Begeisterung zu jenen Lichtblicken geführt, die aber in ihm selbst nur schnell vorübergehen, und keine merkliche Spur in festgestellten dogmatischen Begriffen zurückgelassen haben.

Hiob 19, 25 ff. hat den Früheren zum Beweis gedient, daß dem Verf. des Hiob eine Auferstehung des Fleisches bekannt gewesen; die neuere Exegese erklärt einstimmig: „frei von meinem Fleische". [Nachschr. 1853/54.]

87. Desgleichen gehört hieher auch noch eine Reihe von Psalmenstellen (Ps. 16, 9—11. 17, 15. 49, 16. 73, 23—28), in denen sich die Zuversicht eines zukünftigen, ewig dauernden Heiles, auch hier nur in Gestalt subjectiver Ueberzeugung auf Grund innerer Erfahrung hindurchbrechend, noch klarer ausspricht. Auf andre, aber nicht minder bezeichnende Weise drängt sich in poetisch-religiöser Anschauung den Propheten, deren gottbegeisterter Blick über die bedrängte und jammervolle Gegenwart des Israelitischen Volkes hinaus in eine bessre Zukunft schaut, das Bild eines Sieges der lebendigen Gotteskraft über den Tod, einer Auferstehung der Todten zu neuem Leben, und in diesem Bilde die Ahnung auf, daß das Bild mehr als Bild, daß es eine Wahrheit ist, welche auf die Seelen gottgeliebter Menschen, ebenso wie auf die Geschicke des von Gott geleiteten Volkes Anwendung leidet. (Vgl. Deut. 32, 38.

---

*) Schneidender Widerspruch, in welchem die Strenge der sittlichen Gottesgerichte steht zur Hinfälligkeit des menschlichen Lebens. Hiob 14. [Anm. W's.]

1 Sam. 2, 6. Hos. 6, 2. 13, 13 f. Jesaias 26, 13—19. Ezech. 37, 1—14. 34, 23 f. 37, 24 f.) Insbesondre aber enthält der zweite Theil des Jesaias vom 40. Cap. an (nach den sichern Ergebnissen der neuern Kritik ein Werk des exilischen Zeitalters) zwar nicht die direct ausgesprochene, wohl aber die in die Anschauung der wiedererwachenden Volksherrlichkeit eingeschlossene Zuversicht eines den Untergang und den Tod überdauernden Heiles.

Vgl. Ewald, Comment. zu den Psalmen: 16, 9—11. Die Wahrheit, die in Ps. 17, 15 (dem älteren) im Keime noch eingeschlossen lag, ist hier schon weiter entfaltet, wenn auch nicht schon zum dogmatischen Begriff herausgearbeitet. [Nachschr. 1855.] — Ps. 73 wird von vorurtheilsfreier Kritik für nachexilisch gehalten. [Nachschr. 1853/54.]

c) Die Zeit nach dem babylonischen Exil.

88. Hauptsächlich als eine Frucht, erzeugt aus dem Fortwuchern jener poetischen und prophetischen Ahnungen der früheren Zeit, ist der Auferstehungsglaube eines Theiles der nachexilischen Juden anzusehen, wenn auch auf dessen Ausbildung ausländische Lehren, namentlich der Medisch-Persischen Religion, nicht ohne Einfluß gewesen sein mögen. Wir finden diesen Glauben vielleicht schon Zach. 3, 7. Auf völlig unzweideutige Weise aber ist er zuerst in dem Buche ausgesprochen, das den Namen des Propheten Daniel trägt (Dan. 12, 2), dort in enger Anknüpfung an die Erscheinung des verheißenen Retters und Messias, und also, wie es wenigstens scheint, in Bezug nur auf das jüdische Volk, jedoch dergestalt, daß ausdrücklich auch eine Auferstehung der Bösen dieses Volks zu ewiger Strafe in Aussicht gestellt wird.

Bedeutsam für den Weg, auf welchem das alttestamentliche Bewußtsein zum Unsterblichkeitsglauben gekommen, ist Hiob 7, 21; dem entsprechend auch 14, 7 ff., besonders V. 15. [Randbem. Weiße's 1855.]

89. Hievon abweichend scheint jedoch zur wirklichen Lehre einer theologischen Schule nur die leibliche Auferstehung der Gerechten geworden zu sein, so in wiederholten Andeutungen des 2. Buchs der Makkab. (7, 9. 11. 14. 23); so ferner nach den Berichten des Geschichtsschreibers Josephus (antiqu. 18, 1, 3; bell. jud. 2, 8, 14) die Lehre der pharisäischen Secte, wiewohl nach Apgesch. 24, 15 die Pharisäer eine Auferstehung auch der Bösen gelehrt haben würden; so endlich ohne Zweifel auch der wahre

Sinn der erhabenen Lehre, die im „Buche der Weisheit" vorgetragen wird, und die, ihrem gesammten Charakter nach, noch aus Quellen andrer und reicherer Art als die übrigen geschöpft scheint. Insbesondre in dieser letztgenannten Schrift finden wir auch eine ausdrückliche Anknüpfung an die alte Lehre von der ursprünglichen Bestimmung des Menschen zur Unsterblichkeit und vom Zusammenhange des Todes mit der Sünde (vgl. Buch d. W. 1, 13 f. 2, 23 f.).

Nach Weiße ist das Buch d. W. nachchristlich. Die Juden kennen es nicht; bei den Kirchenvätern wird es immer parallel mit neutestamentlichen Schriften genannt; das Fragment Muratori's führt unter den Antilegomenen des N. T., neben dem Briefe Judä, den Briefen und der Offenbarung des Johannes und dem Hirt des Hermas, auch die Weisheit Salomonis an. Die Aehnlichkeit der Lehrtypen dieses Buchs mit den paulinischen, die Congruenz vieler Stellen mit paulinischen, der Vatername Gottes u. A. spricht für jene Annahme. Schwerlich hat Paulus erst diesem Buche seine Anschauungen über Tod, Sünde und Auferstehung entnommen. Es war in der ersten christlichen Zeit üblich, unter dem Namen alttestamentlicher Personen zu schreiben (pseudepigrapha). [Nachschr. von 1853/54. Vgl. hierzu Weiße's Philos. Dogm. I, S. 136. III, S. 105 ff. Die Evangelienfrage, 1856, S. 202 ff. Reden über die Zukunft der evangelischen Kirche, 1849, S. 233 f.]

90. Diese Auferstehungslehre, wie immer entstanden, hat indeß unter den Juden bis auf Christus und zu Christi Zeit keineswegs eine allgemeine Geltung gewinnen können. Neben ihr finden wir, und zwar vorzüglich in den der frühern Literatur noch am nächsten stehenden und daher in diese aufgenommenen Schriften dieser Zeit, z. B. in dem Buche „Koheleth" (3, 21. 12, 7*), aber ebenso auch in den meisten der alttestamentlichen Apokryphen, ganz nur die alte Vorstellung des Scheol. Diese wird übrigens auch durch jene Auferstehungslehre keineswegs ausgeschlossen; denn auch dort ist überall die Voraussetzung, nicht nur, daß die Bösen dem Scheol verfallen bleiben, sondern auch, daß für die Gerechten der Aufenthalt im Scheol zwischen Tod und Auferstehung in die Mitte tritt. Dem Principe strenger Ausschließung aller Religionselemente gemäß, die nicht unmittelbar in der mosaischen Gottesoffenbarung enthalten sind, ward den Pharisäern gegenüber die Secte der Sadducäer zur ausdrücklichen Gegnerin des Auferstehungsglaubens. —

*) Das „Auffahren des Geistes" ist eine Absorption desselben, ein Aufgehen im Geiste Gottes, von dem er als Hauch ausgegangen war. [N. 1853/54.]

Nicht zu verwechseln mit dem pharisäischen Auferstehungsglauben ist der Glaube an eine rein geistige Unsterblichkeit der Gerechten und der damit oft verbundene Glaube an eine Seelenwanderung der fleischlich Gesinnten. Aus der griechischen, insbesondere der Platonischen Philosophie stammend, hat dieser Glaube, zugleich mit dem an die Präexistenz der menschlichen Seelen, in den letzten Jahrhunderten vor Christus, besonders unter den zu Alexandria wissenschaftlich gebildeten Juden, Platz ergriffen, und von da aus, vielleicht unter Mitwirkung orientalischer Lehren, sich auch noch weiter verbreitet. Hauptvertreterin dieses Glaubens war die Secte der Essener, in eschatologischer Beziehung gleichmäßig den Pharisäern und den Sadducäern entgegengesetzt. Außerdem finden wir denselben sehr bestimmt ausgesprochen besonders in den Schriften des Philo (Zeitgenossen Christi), der ihn durch Hülfe allegorischer Erklärung mit den Schriften des A. T. in Einklang zu bringen sucht.

2. Das Neue Testament.

Vgl. Philosophische Dogmatik, Bd. III, S. 3—86. 410—432.

91. Im ganzen A. T., sowie in der gesammten vorchristlichen Zeit, tragen die Vorstellungen von nachirdischen Zuständen noch nicht den Charakter eines eigentlichen Offenbarungsglaubens. Was im alten Testament eigentlich göttliche Offenbarung zu nennen ist, die innere geistige Erfahrung eines sittlichen Bandes, wodurch ein bestimmter Menschenkreis unmittelbar mit der Gottheit organisch verbunden und durch das Bewußtsein der Gottheit in sich selbst zusammengehalten wird: das bezieht sich dort wesentlich nur auf diesseitige Lebensverhältnisse, und erschöpft sich in diesen, nicht ohne das Vorgefühl zwar einer noch weitern Erstreckung jenes Bandes, aber doch ohne daß diese weitere Erstreckung zur eigentlichen Erfahrungsthatsache des religiösen Bewußtseins würde. Dies Letztere ist sie erst im N. Test., erst durch Christus geworden. Um zu erkennen, wie sie es geworden ist, müssen wir a) den Lehrgehalt der persönlichen Aussprüche des historischen Christus, b) die Genesis eines eschatologischen Offenbarungsglaubens in der Seele seiner Jünger, c) die nähere Gestalt der eschatologischen Theorie im Lehrbegriff der Apostel in Betrachtung ziehn.

a) Die Lehre des historischen Christus.

Vgl. Philos. Dogmatik Bd. III, S. 655—675.

92. Die Lehre, welche Christus nach den Zeugnissen der Evangelien, insbesondre der drei synoptischen, in welchen wir am meisten eine wörtlich treue Ueberlieferung finden, verkündigt hat, faßt sich zusammen in Eine große allumfassende Idee, die des **Reiches Gottes**, des **Himmelreiches** (*βασιλεία τοῦ ϑεοῦ — τῶν οὐρανῶν*).

Im Ev. Joh. nimmt der Begriff des Reiches Gottes nicht diese hervortretende Stellung ein. Matth. hat immer „Himmelreich"; die übrigen „Reich Gottes"; der erstere Ausdruck, welcher dem „himmlischen Vater" (*πατὴρ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*) entspricht, überdies paradoxer, prägnanter ist, ist wahrscheinlich der ächte, der von den mit den Anschauungen der Hebräer weniger vertrauten Griechen und für dieselben in den andern Ausdruck verändert wurde. [Nachschr. 1853/54.] — Denkwürdiger Anknüpfpunct für den auf die Idee des Reiches begründeten Unsterblichkeitsglauben und den dazu gehörigen Gegensatz: 1 Sam. 25, 29. [Randbem. Weiße's 1855.]

93. Nur Anlaß oder Anknüpfungspunct wurde zu dieser Idee die Vorstellung eines Messianischen Reiches, wie sich dieselbe, angeregt durch die Propheten der früheren Zeit, allmählig unter den Israeliten der nächsten Jahre vor Christus festgestellt hatte. Zwar ist in dieser Vorstellung der ächt prophetische Gehalt nicht zu verkennen, die Ahnung eines Höheren, das da kommen sollte, und in Christus wirklich gekommen ist. Aber in der Gestalt, wie der Volksglaube sie erfaßt hatte, hatte diese Vorstellung eine volksthümlich beschränkte Bedeutung. Sie war und blieb das in eine nähere oder entferntere irdische Zukunft verlegte Gegenbild der vergangenen Herrlichkeit des israelitischen Volkes und Reiches. Sie blieb dies selbst dann, wenn sie in der Weise der spätern jüdischen Lehren (88 f.) mit Bildern einer Auferstehung der Todten verziert und bereichert ward.

Der Ausspruch Christi, der fälschlich schon dem Täufer Johannes zugeschrieben wird: „das Himmelreich ist herbeigekommen" [vgl. Weiße's Evang. Gesch. I, 326 f. II, 7.] zeigt, daß er an einen schon bekannten Begriff anknüpfte. Doch war er keineswegs in der jüdischen Bedeutung dieses Begriffs mit befangen: er enthüllte aus ihm einen tiefern Wahrheitskern, die nationale Schranke des Messiasreichs durchbrechend. [Nachschr. 1855.]

94. Diese Vorstellung nun, deren Inhalt im Volksglauben eine eingebildet reale Bedeutung behauptet hatte, während er schon im Geiste der alten Propheten von mehr idealer Natur gewesen

war, sie ward von Christus zum Bilde ausgeprägt für eine Idee von unermeßlich tieferem, reicherem und umfassenderem Inhalte. Das göttliche Reich, das Himmelreich ist in Christi Sinne die lebendige, organische Einheit, in welcher alles Dasein inbegriffen ist, sofern dasselbe den Stempel der Ebenbildlichkeit Gottes trägt, und, von der Substanz des göttlichen Willens durchdrungen, an den Eigenschaften, Thätigkeiten und innern Zuständen der Gottheit selbst einen Antheil gewinnt. Es ist diese Einheit eine in jedem Einzelnen, der sich ihr einverleibt hat, ebenso, wie in dem Ganzen gegenwärtige und lebendige. Darum wird in den evangelischen Apophthegmen und Parabeln das Himmelreich keineswegs immer nur als eine übergreifende und siegende Macht, es wird ebenso häufig als ein verborgener, unscheinbarer Besitz seiner Glieder oder Bürger bezeichnet.

95. Aus der Natur des himmlischen Reiches fließt nun in Christi Sinne von allem Andern die ewige Dauer, die Unvergänglichkeit alles desjenigen Daseins, welches an diesem Reiche Antheil hat. Daher der Begriff des ewigen Lebens oder auch des Lebens schlechthin (ζωὴ αἰώνιος — ζωή: vorzüglich bei Johannes und im Munde des johanneischen Christus), nicht selten gleichbedeutend mit dem Worte Himmelreich, stets aber in unzertrennlicher Verbindung gedacht mit dem Begriffe dieses Reiches. Und so ist denn in dieser Grundanschauung der christlichen Gottesoffenbarung die Unsterblichkeit der Menschenseele wesentlich inbegriffen, jedoch nur insofern, als sie am Reiche Gottes Antheil hat, oder als das Reich Gottes in ihr eine Stätte gewonnen, in ihr Wurzel geschlagen hat.

[Dictat von 1864/65:] Der Begriff des Himmelreichs, in dem erhabenen Sinne seines göttlichen Urhebers gefaßt, tritt an die Stelle jenes geistigen Substanzbegriffs, von welchem der erste Abschnitt unsrer Betrachtung [s. oben § 2—19] zeigte, wie die abstracten Versuche einer metaphysischen Unsterblichkeitslehre sich vergebens bemüht haben, ihn dem wissenschaftlich klar und sicher begründeten Begriffe der materiellen, dynamischen Substanz gegenüberzustellen und auf ihn die Gewißheit unvergänglicher Dauer der Persönlichkeit zu gründen. In ihm ist vorab der Begriff des himmlischen Vaters eingeschlossen als der zeugenden Potenz und Persönlichkeit, welche von Ewigkeit zu Ewigkeit ihr Wesen, das Wesen ihres Liebewillens, in eine Unend=

lichkeit von Geschöpfen ergießt, welche sie durch dieses ihr zeugendes und schöpferisches Thun zur Gleichheit mit sich emporhebt. Es ist sodann darin der von Ewigkeit zu Ewigkeit in stetem Werden, in unablässiger spontaner Selbstbildung aus der tiefsten Wurzel des Daseins, aus der eben zu diesem Behufe von der Gottheit geschaffenen materiellen Substanz, emporwachsende Inbegriff jener gottebenbildlichen Geschöpfe eingeschlossen, der „Söhne“ oder „Kinder“ des himmlischen Vaters, welche durch den „Geist“, d. h. eben den Liebewillen der Gottheit, zu einem einheitlichen Dasein zusammengeschlossen werden, in welchem jedem Gliede ein gleich unvergängliches Bestehen gesichert ist, wie in der materiellen Substanz jedem Theile dieser letzteren.

96. Solche Theilhaftigkeit an dem Reiche Gottes wird nämlich von Christus eben so wenig als ein ursprüngliches, unmittelbar mit der Geburt gewonnenes Erbtheil der Seele bezeichnet, wie andrerseits als etwas durch den freien Willen, durch Absicht und Bewußtsein des Einzelnen zu Erwerbendes. Die Aufnahme in das Himmelreich wird ausdrücklich (Joh. 3.) einer neuen Geburt gleichgestellt, einer Geburt, durch den Geist der Gottheit bewirkt, von dem man nicht weiß, woher er kommt und wohin er geht. Damit hängen ihrem wesentlichen Sinne nach jene Gleichnisse zusammen (Matth. 13.), welche das Himmelreich einem Samen vergleichen, der, von höherer Hand in die Seele des Menschen eingesenkt, daselbst nach Umständen, welche nicht in der Gewalt der menschlichen Vernunft, aber auch nicht schlechthin in der Gewalt dessen liegen, der den Samen ausstreut, aufgeht oder nicht aufgeht, gedeiht oder nicht gedeiht.

Der johanneische Ausdruck ἄνωθεν γεννηθῆναι oder ἀναγεννηθῆναι, obgleich von den Synoptikern nicht bezeugt, muß doch von Christus selbst stammen. Wir finden ihn bei christlichen Schriftstellern, die offenbar das johanneische Evangelium nicht gekannt haben, z. B. bei Justinus Martyr, in den Homilien des Clemens Romanus u. a. [Nachschr. 1855.]

97. Im Begriffe des Himmelreichs liegt ferner für Alles, was an ihm Theil hat, die Nothwendigkeit einer inwohnenden Entwickelung, welche zu einem Ziele organischer Vollendung führt. Solche Vollendung wird daher von Christus auch dem Menschen in Aussicht gestellt, wiefern er durch geistige Wiedergeburt dem Himmelreiche einverleibt ist; aber sie fällt für den Menschen nicht

ins irdische Leben, weder in äußerlicher noch in innerlicher Beziehung. Das irdische Leben zeigt vielmehr nach beiden Seiten eine durchgängige Mischung des Guten mit dem Uebeln oder Bösen, nicht blos dem physischen, sondern auch dem moralischen. Die Vollendung aber ist nur möglich mittelst einer Scheidung, die erst in einem zukünftigen Leben stattfinden wird.

98. Diese Scheidung der physischen und sittlichen Gegensätze ist also der große eschatologische Grundbegriff, durch welchen die von Christus vorgetragene Lehre sich unterscheidet von allen früheren. Sie wird von ihm vorgetragen unter dem Bilde eines Gerichtes, *κρίσις* (Matth. 24. 25. Joh. 5; vgl. auch Joh. 12, 48), welches im Auftrage des himmlischen Vaters der Menschensohn (*υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*: in Christus Munde nicht blos Selbstbezeichnung, sondern zugleich Ausdruck für die höchste ideale Vollendung der Menschennatur und des Menschengeistes) abhalten wird in einer Zukunft, um welche der Vater allein weiß, über alle Menschenseelen, lebende und todte. Der solenne Ausdruck für den Zeitpunct dieses Gerichts ist *ἡ συντέλεια αἰῶνος*. Außerdem kommen theils in Christus eignem, theils in seiner Jünger Munde, die Ausdrücke vor: *καιρὸς θερισμοῦ, ἐσχάτη ὥρα, ἐσχάτη ἡμέρα, ἐκείνη ἡ ἡμέρα*.

99. Mit der Handlung des Gerichtes wird eine leibliche Wiederbelebung oder Auferstehung (*ἀνάστασις, παλιγγενεσία*) der Todten verbunden gelehrt. Dies setzt voraus, daß bis zu diesem Zeitpuncte ein Zwischenzustand eintritt für die Seelen der Abgeschiedenen; und da Christus nirgends der alttestamentlichen Vorstellung des Scheol widersprochen hat, da vielmehr dieselbe auch in den eschatologischen Lehren der Apostel wiederkehrt, so haben wir sie als eine nothwendige Ergänzung hinzuzunehmen, ohne jedoch die Möglichkeit auszuschließen, daß in Jesus Sinne ein Unterschied der Zustände für Böse und Gute schon dort stattfindet, worauf u. A. Luk. 16, 23 ff. 23, 43 hinzudeuten scheint. Unzweifelhaft aber ist, daß die eigentliche Vollendung des Himmelreichs für die geistig Wiedergeborenen als beginnend erst mit dem Momente der Auferstehung und des Gerichtes gedacht werden soll. Für die Nichtwiedergeborenen eine leibliche Auferweckung anzunehmen, liegt nicht in der innern Nothwendigkeit der Idee des Himmelreichs, scheint

auch durch Stellen, wie Luk. 14, 14. 20, 35 sogar ausdrücklich ausgeschlossen zu werden, wiefern dort nur einer ἀνάστασις τῶν δικαίων gedacht wird, während freilich Joh. 5, 28 eine Auferstehung Aller, der Gerechten zum Leben, der Ungerechten zum Gericht, mit unverkennbarem Hinblick auf Dan. 12, 2 gelehrt wird. Die bildlichen Ausdrücke, welche Christus vielfach auch in den synoptischen Evangelien von der Verwerfung und Verdammniß der Ungerechten gebraucht, können ohne Schwierigkeit auf innere Seelenleiden, auch ohne leibliche Wiederbelebung, können zum Theil vielleicht auf endliche Vernichtung oder Untergang ihrer Seelen bezogen werden.

b) Die Genesis des eschatologischen Offenbarungsglaubens in der Seele der Jünger.

Vgl. Weiße's „Evangelische Geschichte" II, 7. Buch. „Die Evangelienfrage" S. 272 ff. Philos. Dogmat. III, 48—56. 401—404. 708—712.

100. Ungeachtet der Gewalt, die das Wort des göttlichen Meisters auf seine Jünger übte, bedurfte dasselbe, um in ihren Seelen zur lebendigen innern Erfahrung zu werden, und um in ihnen und durch sie die Kraft der Verbreitung und Fortpflanzung durch das ganze menschliche Geschlecht zu gewinnen, doch noch einer andern unmittelbar in die Seelen der Jünger hereintretenden Offenbarungsthat. Diese That ist unmittelbar nach des Meisters Tode erfolgt. Sie besteht in der Reihe jener, den persönlichen Jüngern des Herrn sämmtlich und außerdem noch einer Reihe anderer, bisher fernstehender, in begeisterten Augenblicken zu Theil gewordener Gesichte, welche von ihnen selbst, und seitdem von der christlichen Kirche, beharrlich als Erscheinungen des auferstandenen, d. h. im authentischen Sinne der neutestamentlichen Verkündigung nicht des in irdischer Leiblichkeit, sondern des in geistiger, verklärter Leiblichkeit aus dem Grabe auferstandenen Christus bezeichnet worden sind.

101. Der Thatbestand dieser Erscheinungen ist mit historischer Zuverlässigkeit aus dem gelegentlichen Berichte des Apostel Paulus, der selbst unter denen war, die sie geschaut hatten, im 15. Cap. des 1. Korintherbriefes, zu entnehmen. Die hierher gehörigen Erzählungen der Evangelien dagegen, unter sich selbst nicht

ohne auffallende Widersprüche, sind mehr oder weniger alle durch sagenhafte, phantastische Beimischungen getrübt, aber auch aus ihnen, schon für sich allein, geht demungeachtet mit unzweifelhafter Gewißheit soviel hervor, daß sie nur von augenblicklichen, geisterhaften Erscheinungen oder Gesichten sprechen wollen, nicht von einem dauernden oder wiederholten Umgange des am Kreuze gestorbenen Christus in seinem irdischen Leibe mit seinen Jüngern; und auch selbst die Kirche hat in ihrem authentischen Lehrbegriffe überall und stets eine Auferstehung des Herrn nur in einem verklärten oder verherrlichten, nicht in dem gemeinen irdischen oder materiellen Leibe verkündigt.

102. Durch diese Erscheinungen ist in der Seele Aller, welche sie im Innern schauten, thatsächlich zuerst der Glaube erweckt und zu voller Tod überwindender Zuversicht gebracht worden, daß die Seele ihres Herrn und Meisters nicht dem Tode, nicht, mit dem Tode, nach der auch unter ihnen noch obwaltenden Voraussetzung, der Unterwelt, dem Hades, anheimgefallen, sondern daß sie entrückt an die Rechte des himmlischen Vaters (nach einem aus Ps. 110 entlehnten Bilde) dort in einer der Herrlichkeit des Vaters gleichen Herrlichkeit fortlebe. An diesen Glauben schloß sich, den Verheißungen des Meisters entsprechend, welche durch dieses große Ereigniß die zweifelloseste Bekräftigung erhalten hatten, mit gleicher innerer Evidenz die Zuversicht, daß Allen, die an Christus glauben, die im Leben, im Leiden und Tod ihm nachfolgen, in einer nicht entfernten, durch den Herrn selbst bei seiner nahen Wiederkunft zum Gericht herbeizuführenden Zukunft, eine entsprechende Verklärung und Verherrlichung beschieden sei.

[Dictat von 1864/65:] Der Glaube an die Nähe der Wiederkunft Christi entstand „durch Misverständniß von Aussprüchen des Meisters, welche ihrem wahren Sinne nach nur einen alsbaldigen geistigen Sieg seiner Sache, einen geistigen Eintritt des Gottesreiches in Aussicht stellen“. [Vgl. auch unten § 105.]

c) Die eschatologische Apostellehre.

Vgl. Philos. Dogmatik III, S. 712 bis Ende.

103. Die Elemente, aus welchen im Kreise der apostolischen Gemeinde ein neugestalteter Unsterblichkeitsglaube sich erzeugte, die

persönliche Lehre des Herrn auf der einen, die Erscheinungen des Auferstandenen auf der andern Seite, sie schlossen zwar einen Gegensatz, aber keineswegs einen Widerspruch in sich gegen die in alttestamentlicher Zeit herrschenden Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode. Nicht widerlegt wurde dadurch die alte Vorstellung vom Scheol oder, wie es im N. Test. heißt, vom Hades; sie wurde vielmehr sogar ausdrücklich bekräftigt eben durch den Gegensatz. Denn auch von Christus Person wurde in Anknüpfung an alttestamentliche Stellen, wie Ps. 16, 10. 18, 5 ff. 30, 4. 116, 3 (vgl. insbesondre Apgesch. 2, 24 ff.), überall vorausgesetzt, daß er bei seinem Tode in den Hades hinabgestiegen, und erst am dritten Tage (dies nach Hosea 6, 2; besonders aber nach seinem eignen, sinnbildlich zu deutenden Ausspruche Matth. 26, 61. Joh. 2, 19) aus dem Hades in die Herrlichkeit und an die Rechte des himmlischen Vaters erhoben worden sei.

Vgl. Stud. und Kritik. 1836: Weizel, Urchristliche Unsterblichkeitslehre. — Böttcher, de rebus inferis. [Nachschr. 1855.]

104. In diesem Sinne nun bildet die Vorstellung eines die Seele des Menschen zunächst nach dem Tode erwartenden Zwischenzustandes in jenem unterirdischen Reiche durch das ganze N. T. hindurch die Basis und Folie des dem Christenthume eigenthümlichen Auferstehungsglaubens. Nicht auf diesen Zwischenzustand selbst sind die Verheißungen des Christenthums gerichtet, sondern allein auf die mit der Auferstehung aus dem Hades beginnenden Zustände. Der Zustand im Hades selbst, an wiederholten Stellen, besonders des ersten Korinther- und ersten Thessalonicherbriefes, bildlich als Schlaf (*κοιμᾶσθαι*) bezeichnet, gilt zwar als ein körperloser (*πνεύματα* werden die Abgeschiedenen genannt: Hebr. 12, 23. 1 Petr. 3, 19; *ψυχαί*: Apokal. 6, 9), eben darum aber, weil nach allgemein biblischer Voraussetzung Seele und Körper wesentlich zusammengehören, als ein unvollkommener und vorläufiger; er scheint öfter als ein Zustand der Unthätigkeit und Empfindungslosigkeit vorgestellt worden zu sein, trotz der evangelischen Aussprüche, welche, wie die Parabel Luk. 16, 19 ff., einen Unterschied der Zustände für Böse und Gute schon in dieser Zwischenzeit andeuten, und trotz einiger Aeußerungen der Apostel (Phil. 1, 21. 23; vielleicht auch

2 Kor. 5, 6 ff.), die den Tod an sich selbst als etwas für den im Glauben mit Christus Vereinigten Wünschenswerthes bezeichnen.

[Dictat von 1864/65:] Der Zustand zunächst nach dem Tode kann im Allgemeinen nicht anders gedacht werden, denn als ein Zustand der Vereinsamung für jeden Einzelnen, weil in allem creatürlichen Dasein die Materialität, die Leiblichkeit, das Element der Vermittelung bildet, wie für das Entstehen der Creatur, so auch für ihren Wechselverkehr mit der übrigen Welt (52). Aber wenn auch der Welt gegenüber vereinsamt, bleibt doch die Seele in dem Maße, in welchem sie sich durch ihr sittliches Verhalten in diesem Leben, durch geistige Wiedergeburt im Elemente des Glaubens und der Liebe, der Substanz, des Göttlichen, des Gottesreiches, theilhaftig gemacht hat, den belebenden Einwirkungen der Gottheit zugänglich, und hieraus erwächst für derartige Seelen die Aussicht auf solche Zustände, die wir uns, wie jene Zwischenzustände überhaupt durch die Analogie des Schlaf- und Traumlebens, so durch die Analogie von Zuständen des Schlafwachens und Hellsehens und der diesen Zuständen in so vielen erfahrungsmäßig bezeugten Fällen eigenthümlichen Wonne und Seelenruhe verdeutlichen mögen. Für diejenigen aber, welche dieses substantiellen Bandes mit der Gottheit entbehren, kann solche Vereinsamung nur als ein trüber und freudloser, ja, in dem Maße als der Fluch des Bösen und der Sünde auf der Seele lastet, peinlicher und schreckhafter Zustand gedacht werden.

[Dictat von 1861/62:] Die Lehren der philosophischen Aesthetik über den Zusammenhang des Schönen und der Seligkeitsgefühle, welche aus der Schöpfung und Anschauung des Schönen für den Geist hervorgehen, mit dem sittlich Guten, so wie umgekehrt des Häßlichen und der Gefühle des Grauens und des Schauders mit dem sittlich Bösen, finden ihre volle Anwendung auf jene Zustände, in denen der Geist nur auf die Gedankenproduction aus seinem Innern angewiesen ist und daher auch die Gefühle in vollem Maaße und mit ungetheilter Hingebung durchleben wird, welche sich aus der Beschaffenheit dieser Gedankenzeugung mit Naturnothwendigkeit ergeben. Eben diese Betrachtung macht auch die Vorstellung eines zwischen Freude und Pein getheilten Läuterungszustandes für Seelen von gemischter sittlicher Beschaffenheit im Wesentlichen annehmbar, welchen die protestantische Dogmatik in Folge des Misbrauchs, der damit in der

katholischen getrieben worden ist, mit Unrecht ganz hat beseitigen wollen.

105. Mit dieser Ansicht von dem Zustande, welcher für alle Menschen zunächst mit dem Tode eintritt, steht in unverkennbarem Zusammenhang der Umstand, daß der Apostel Paulus (Röm. 5, 12 ff.) den Tod als ein durch Adam's Sünde verschuldetes Uebel bezeichnet, und hiermit wieder anknüpft an die Voraussetzungen jener urgeschichtlichen Sage (§ 76 ff.), welche sonst in der ganzen heiligen Schrift mit alleiniger Ausnahme des Buches der Weisheit (§ 89) unberücksichtigt geblieben sind. Der Apostel begründet auf diese Voraussetzungen die Parallele, die er dort und anderwärts (vgl. 1 Kor. 15) zwischen Adam und Christus, dem natürlichen und dem geistig wiedergeborenen Menschen zieht, eine Parallele, welche dadurch für die Dogmatik, und für die Eschatologie insbesondre, eine durchgreifende Bedeutung gewonnen hat.

106. Dieser Vorstellung entsprechend erscheint nun Christus in der Denkweise der Apostel als Sieger oder Ueberwinder des Todes (1 Kor. 15, 26. 54 ff. 2 Kor. 2, 14 mit Anschließung an Jes. 25, 8. Hos. 13, 14). Wie er selbst als Erstling von den Todten (*ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων* 1 Kor. 15, 20; *πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν* Kol. 1, 18) durch seine Auferstehung die Macht des Hades gebrochen hat, so wird er auch zufolge der von ihm selbst wiederholt ausgesprochenen Verkündigung zur bestimmten Zeit in verklärtem Leibe und göttlicher Herrlichkeit zu den Menschen zurückkehren, und die an ihn Gläubigen, Lebende wie Todte, zu seiner Herrlichkeit emporheben. Diesen Zeitpunct der Wiederkunft des Herrn (*παρουσία*) als nahe bevorstehend zu denken, ja ihn noch im Laufe ihrer eigenen Generation zu erwarten (1 Kor. 15, 51 ff. 1 Thess. 4, 15. Röm. 13, 11), dazu wurden die Jünger veranlaßt theils durch ein von Christus selbst gesprochenes, von ihnen so gedeutetes Wort (Matth. 16, 28), theils aber und insbesondere durch die Abwendung von allem Irdischen und die Geneigtheit, auch das Außerordentlichste für möglich, und sich selbst für ausersehen zu dem Wunderbarsten zu achten, welche seit der Wiedererscheinung des Herrn in ihren Gemüthern Platz ergriffen hatte.

107. Ueber den Hergang dieser großen Weltkrisis bildeten sich im Schooße der apostolischen Gemeinde noch einige bestimmtere

Vorstellungen, auch dies auf Grund theils alttestamentlicher bildlicher Ausdrücke, theils von Christus selbst gegebener Andeutungen: so namentlich, daß solche Krisis zu erwarten sei erst nach vorangegangenen heftigen Drangsalen der christlichen Gemeinde, nach einem augenblicklichen Siege des feindseligen Princips (*ἀντίχριστος* 1 Joh. 2, 18. 4, 3; andre Prädicate siehe 2 Thess. 2, 3 ff.). Die Erscheinung des Menschensohnes selbst, welche der Herrschaft des Feindes ein Ende machen sollte, wurde nach Vorgang von Daniel 7, 13 ff., eine Stelle, auf die Christus selbst, wohl aber nur in sinnbildlicher Weise (Matth. 24, 30), hingewiesen zu haben scheint, als eine Lufterscheinung in den Wolken sinnlich ausgemalt. Der so Erscheinende soll dann erst die in Christus Entschlafenen erwecken, sodann die Lebenden mit sich fortreißen (1 Thess. 4, 16 ff.). Die Vorstellung eines Gerichts, das gleichzeitig über die Bösen gehalten werden soll, tritt dabei, namentlich bei Paulus, mehr in den Hintergrund; doch ist dieselbe keineswegs verschwunden, wie dies außer manchen Spuren in den apostolischen Briefen (Röm. 2, 5—8. 16. 14, 10. 2 Kor. 5, 10. Hebr. 9, 27. 10, 27) insbesondre aus dem Buche der Offenbarung hervorgeht, welches den gesammten eschatologischen Vorstellungskreis der apostolischen Kirche zu einer freien, phantastischen Dichtung ausspinnt.

108. Die Ueberkleidung mit einem himmlisch verklärten Leibe (*σῶμα τῆς δόξης*), dem Leibe des auferstandenen Christus gleichartig (Phil. 3, 21), welche im Augenblicke der Parusie des Menschensohnes erfolgen soll, für die Abgeschiedenen als Auferstehung, für die Lebenden als augenblickliche Verwandlung (1 Kor. 15, 52), sie wird namentlich von Paulus zwar als That Gottes durch Christus dargestellt, aber zugleich doch so eng an die bereits im gegenwärtigen Leben erfolgte geistige Wiedergeburt geknüpft, daß sie überall als wesentliche, naturnothwendige Folge der von dieser Wiedergeburt anhebenden Geistesentwickelung erscheint (Röm. 8, 11); ja es wird in diesem Sinne sowohl von Paulus (Röm. 6, 4 ff. 13. 8, 6. 2 Kor. 4, 10 ff. Phil. 3, 11), als namentlich auch von Johannes oder dem johanneischen Christus (Joh. 5, 21. 24. 25. 6, 39. 40. 50 f. 58. 10, 28. 11, 23—26), von der geistigen Wiedergeburt als von einer in Wahrheit schon erfolgten Auferstehung gesprochen. Dabei jedoch trägt Paulus Sorge, der von einigen Gliedern der

korinthischen Gemeinde gezogenen Folgerung zu begegnen, als bedürfe es in Folge dessen gar nicht einer zukünftigen leiblichen Auferstehung (1 Kor. 15, 12 ff.). Er erklärt sich dabei ausführlich über die Art und Weise, wie das Verhältniß des zukünftigen verklärten Leibes zu dem gegenwärtigen irdischen (1 Kor. 15, 44: *σῶμα πνευματικόν — σῶμα ψυχικόν*), mit welchem er zwar denselben Typus der Individualität gemein haben, aber den er in sich aufzehren oder verschlingen soll (2 Kor. 5, 4), zu denken sei (1 Kor. 15, 35 ff.). Von demselben Apostel wird ferner eine zukünftige Verklärung der gesammten irdischen Natur in Aussicht gestellt (Röm. 8, 19 f.), ohne daß jedoch über Zeit und andre Umstände derselben etwas Näheres bestimmt würde (Eph. 1, 14. Röm. 8, 23).

Vgl. *ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος*, *ἀρραβὼν τοῦ πνεύματος* in Röm. 8, 23. 2 Kor. 5, 5. Eph. 1, 14. 1, 22. Diese Ausdrücke bezeichnen das Ergebniß der diesseitigen Wiedergeburt. Wir gewinnen durch die Wiedergeburt den Keim, die Bürgschaft unsres geistigen Leibes, jene geistleibliche Substanz, die uns zur Auferstehung bereitet. [Nachschr. 1855.] — Identität des Auferstehungskörpers *κατὰ τὸ εἶδος*, nicht *κατὰ τὸ ὑλικόν*, mit dem irdischen: Origenes. [Randbem. Weiße's 1855.]

[Dictat von 1864/65:] Die Aussicht auf eine neue Leiblichkeit hat die apostolische Lehre nach Aussprüchen Christi in Verbindung gebracht mit der Erwartung einer durchgängigen Umgestaltung der irdischen Dinge, einer Neuschöpfung, wie sie es ausdrückte, des Himmels und der Erde aus dem Stoffe der gegenwärtigen. Von Christus selbst (Matth. 24, 37 f. Luk. 17, 26 ff.) ist bei dieser Verkündigung Bezug genommen worden auf frühere ähnliche, geschichtlich bezeugte Umgestaltungen des Erdbodens. Hierin wird eine philosophische Betrachtung einen Wink erblicken zu einer wissenschaftlichen Vermittelung des Auferstehungsglaubens durch einen Blick auf diejenigen Thatsachen des Naturlebens, welche auf eine allmählige Entwickelung der von vorn herein in die Schöpfung gelegten Lebenskeime im großen Ganzen des Universums hinweisen und damit die Denkbarkeit einer naturgemäßen, von innen heraus erfolgenden Entwickelung jener persönlichen Lebenskeime (63) begründen, deren Geschicke von einer philosophischen Weltbetrachtung, welche den großen Zusammenhang des Universums in allen seinen Theilen im Auge behält, nicht als abtrennbar angesehen werden können von den Geschicken des Ganzen. In diesem Sinne ist die Lehre des Meisters namentlich von dem Apostel Paulus

verstanden worden, der die Herrlichkeit des verklärten Leibes (1 Kor. 15) offenbar nur als das Ergebniß einer natürlichen Entwickelung der bereits in diesem Leben durch das Einschlagen der ethischen Wiedergeburt des Geistes in die Elemente der Leiblichkeit entstandenen höhern Lebenskeime betrachtet wissen will, und nur erst die spätere Entwickelung der Kirchenlehre hat den Auferstehungsglauben zu der Erwartung eines übernatürlichen Mirakels der Wiederzusammensetzung aller materiellen Elemente des irdischen Leibes zu einem neuen Leibe der Herrlichkeit für die im Geiste Wiedergeborenen, der Verdammniß und Unseligkeit für die Nichtwiedergeborenen, veräußerlicht und vergröbert.

[Zettel von etwa 1855:] Pneumatische Leiblichkeit nicht zu trennen von der inwohnenden Selbstproduction des abgeschiedenen Geistes. Wie diese Selbstproduction in Gott die unendliche Natur im Raume wirkt, so ist auch im Geschöpfe ihr Wirken wesentlich ein räumliches. So wirkt sie im lebenden Menschen auf den körperlichen Organismus zurück, von dem sie durch die Sinnlichkeit ihren Stoff empfängt; sie bildet diesen Körper zur physiognomischen Erscheinung des persönlichen Charakters und bedient sich seiner (mittelst des Talentes) als Werkzeuges zur Ausprägung der Gedanken. Wie nun haben wir uns dieses räumliche Verhältniß im abgeschiedenen Geiste zu denken? Doch gewiß auch als ein actives, activ in Bezug auf irdische Materie, da nur dieser die innere Production homogen ist. Sollte dieser Wirksamkeit der abgeschiedenen Geister gar kein Antheil zukommen an der zukünftigen Umgestaltung der Erde, da ja doch eine Begegnung des Resultates dieser Umgestaltung mit dem ihnen inwohnenden Beleibungstriebe nothwendig anzunehmen ist? — Ein Phänomen der pneumatischen Leiblichkeit ist vielleicht jenes Selbstleuchten alles Lebendigen in den Augen der Somnambulen. Vgl. Fechner, Zendavesta III, S. 163. Vgl. übrigens ebendas. 242 f.

109. Die Wiederkunft des Herrn wird von Paulus (1 Kor. 15, 23 ff.) als Anfang eines Reiches vorgestellt, in welchem Christus und an seiner Seite die Seinigen (1 Kor. 6, 2. 2 Tim. 2, 12; vgl. Röm. 8, 17 nach Vorgang von Matth. 19, 28) herrschen und allmählig alle Feinde Gottes überwinden werden, bis zuletzt nach vollendetem Sieg auch über den letzten Feind, den Tod (1 Kor. 15, 26), Christus die Herrschaft dem ewigen Vater übergeben und Gott dann Alles in Allem sein wird. Ueber das Verhältniß dieser

Erwartung zu der doch immer vielfältig nebenhergehenden Hoffnung auf einen seligen Ruhezustand der mit Christus Vereinten (vgl. besonders Hebr. 4, 3 ff.) treffen wir im N. T. keine klar ausgebildete Vorstellung an, ebenso wenig über den Schauplatz jenes Reichs; und so entschieden auch ein allmähliges Eintreten der Heiden und Juden in das Gottesreich verkündigt wird (Röm. 11, 25 ff. 1 Kor. 15, 20. 22), so bleibt es dennoch zweifelhaft, ob in dieser *ἀποκατάστασις πάντων* (Apgesch. 3, 21) auch alle einzelnen menschlichen Individuen als inbegriffen gedacht werden sollen; denn in Bezug auf die nicht Gläubigen bleibt doch immer die vorwaltende Ansicht im N. T. die eines Verderbens oder Untergangs. In der johanneischen Apokalypse ist die Vorstellung der mit dem Augenblicke der Parusie des Menschensohnes beginnenden Christusherrschaft ausgesponnen zu dem dichterischen Bilde eines tausendjährigen, himmlisch-irdischen Reiches, nach dessen Beendigung erst ein nochmaliger Kampf mit den entfesselten Mächten des Bösen (Apok. 20, 7 ff.), und dann die Schöpfung eines neuen Himmels und einer neuen Erde, die Gründung einer himmlischen Gottesstadt eintreten soll (Apok. 21, 1 ff. vgl. Hebr. 12, 26—29. 2 Petri 3, 13).

Die christliche Lehre hat im positiven Sinne Ernst gemacht mit dem negativ gemeinten Ausspruch Hiobs (14, 12): „Der Mensch erhebt sich nicht wieder, bis der Himmel vergeht". [Randbem. Weiße's 1855.]

Der Begriff der Vergeltung ist auf ebenso feine als tiefsinnige Weise abgehandelt im 11. Cap. des Buches der Weisheit [vgl. oben § 89]. Gegensatz der *ἐν ἐλέει παιδευόμενοι* und der *ἐν ὀργῇ κρινόμενοι* (V. 9): dort ist Gott ein *πατὴρ νουθετῶν*, hier ein *ἀπότομος βασιλεὺς καταδικάζων* (V. 10). Verdoppelung des Wehes der Verdammten, weil sie die Gerechten sehen *διὰ τῶν ἰδίων κολάσεων εὐεργετουμένους* (V. 13). *Δι' ὧν τις ἁμαρτάνει, διὰ τούτων κολάζεται* (16): die mosaische Talion ist hier immanent und organisch geworden. Gottes Allmacht hätte sich dieser Ordnung überheben können (17 ff.); aber dennoch: *ὡς ῥοπὴ ἐκ πλαστίγγων ὅλος ὁ κόσμος ἐναντίον σου* (22): die Nemesis mit der Wage; wie überhaupt in diesem Capitel ein hellenischer Geist zu wehen scheint. Von V. 23 an scheint eine Wendung nach allgemeiner Wiederbringung einzutreten; aber Cap. 12 erklärt sich diese Wendung; s. insbesondre V. 20. Das 11. Capitel hat ganz das Ansehen einer Abhandlung über die Räthsel des Römerbriefs. [Randbem. Weiße's 1855. Vgl. Philos. Dogmatik III, S. 723 f.]

[Dictat von 1861/62:] Das [letzte] Ergebniß kann selbstverständlich nur eine solche Ordnung der Dinge sein, worin das harmonische Ineinandergreifen aller Lebensthätigkeiten und Lebenszustände, auf

welche die Kinder Gottes im gegenwärtigen Leben verzichten müssen, in vollkommener Weise verwirklicht ist. Darin eben besteht ihre Seligkeit, besteht die vollständige Verwirklichung des Himmelreichs, nach seiner leiblichen, wie nach seiner geistigen Seite, welche die Verheißungen des Christenthums für jene Katastrophe in Aussicht stellen.

Die geringe Zahl der Geretteten besonders hervorgehoben in dem vierten Buche Esra, welches, man sage was man wolle, eine durchaus christliche Eschatologie enthält [vgl. Weiße, die Evangelienfrage, S. 207. 222 f.]. Diese Welt ist geschaffen um Vieler willen, die zukünftige um Weniger willen. — „Schauen Gottes" als Seligkeit: 1 Joh. 3, 2 — weil einschließend Gleichheit mit Gott (erinnert an 1 Kor. 2, 11). Die Vorstellung scheint zu involviren, daß wir durch das Schauen verwandelt werden, und es scheint hindurchzuklingen der Gegensatz gegen die alte Voraussetzung, daß, wer Gott schaut, nicht leben könne. [Randbem. Weiße's 1855.]

„Wir dürfen der Triebkraft der von den Banden ihrer diesseitigen Leiblichkeit gelösten Seele Macht genug zutrauen, um in Seelen, welche noch vor erfolgter Wiedergeburt durch äußere Gewalt oder durch Krankheit des irdischen Leibes dieser Leiblichkeit entrissen werden, unter entgegenkommender Begegnung und Berührung des göttlichen Gnadenwillens die Wiedergeburt und mit derselben die persönliche Unsterblichkeit noch im Zwischenzustande zu gewinnen, wie sie ja auch im diesseitigen Leben nicht durch bewußte Willensthat, sondern durch unbewußte Werdethat gewonnen wird. Dies zur Beantwortung der für manche edle Gemüther so beunruhigenden Frage nach der Zukunft der vor Erfüllung der normalen Heilsbedingungen schuldlos, aber annoch mit dem Todesgeschick der Erbsünde belastet, aus dem Leben abscheidenden Kinderseelen". [Weiße's Philos. Dogmatik III, S. 715 f.*)]

---

*) An diesem Puncte sei es einmal dem Herausgeber nachgelassen, der über seine persönliche Stellung zu den in diesem Buche vertretenen Ueberzeugungen sonst nirgends sich das Wort gegönnt, ein paar Fragen aufzuwerfen, die ihm zu wichtig scheinen, um auch sie zurückzudrängen. Wirkt das Zugeständniß — so müssen wir angesichts der zuletzt mitgetheilten Sätze fragen —, das Zugeständniß, daß Kinder, vor der Wiedergeburt verstorben, dennoch gerettet werden können, wirkt es nicht nothwendig weiter? Kann man nicht auch vom Erwachsenen, der vor jener Erhöhung seines Innenlebens der Erde entrissen wurde, mit vollem Rechte sagen, daß ihm „durch äußere Gewalt oder durch Krankheit" die Zeit zur Wiedergeburt geraubt worden? Nicht auch vom Verworfensten, daß die „unbewußte Werdethat", durch welche die Wiedergeburt entstehen soll, nur eben noch nicht eingetreten ist, und durch den Tod gewaltsam

III. Die Eschatologie der christlichen Kirchenlehre.

110. In der Lehre der christlichen Kirche hat, zufolge ihres geschichtlichen Ursprungs und ihres Offenbarungsglaubens, stets das Bestreben vorgewaltet, im Gebiete der Eschatologie eben so, wie in allen andern Gebieten des Glaubens, den vollen Einklang mit dem Inhalte der Bibellehre herzustellen und zu bewahren. Doch stand dem Erfolge dieses Strebens eine doppelte Schwierigkeit entgegen: einerseits nämlich die Voraussetzung, daß alle Aussagen der Schrift ohne Unterschied der Verhältnisse und Bedingungen ihrer geschichtlichen Entstehung aus unmittelbarer göttlicher Eingebung entstammen, anderseits die in der Bestimmung des kirchlichen Lehrbegriffs liegende Aufgabe, die Lehren auf wissenschaftliche Principien zurückzuführen und in wissenschaftlicher Folge darzustellen.

111. Zum Behufe der Erfüllung dieser Aufgabe fand sich die Kirchenlehre in ihren geschichtlichen Anfängen und noch geraume Zeit im Verlaufe ihrer Entwickelung auf die Mittel einer wissenschaftlichen Bildung angewiesen, die, in ihrem Ursprunge dem Lehrgehalte fremd, welcher durch sie verarbeitet werden sollte, nicht ohne Zwang und immer nur unvollständig damit in Einklang gesetzt werden konnte. Diese wissenschaftliche Bildung rührte ihren Hauptelementen nach von der philosophischen Speculation des griechisch-römischen Alterthums her. Und so ist es denn gekommen, daß auch in die kirchliche Eschatologie bedeutende der Bibellehre als solcher fremde und schwer mit ihr zu vereinigende Elemente Eingang gefunden haben.

112. Unter diesen Elementen steht in vorderster Reihe die Voraussetzung einer Substantialität des menschlichen Seelenwesens auch unabhängig von dem organischen Körper, mit welchem wir die Seele erfahrungsmäßig überall vereinigt finden, und von welchem auch die Bibellehre in keiner ihrer Gestalten sie, so viel wenigstens den Ursprung beider, der Seele und des lebendigen organischen Körpers betrifft, abgetrennt denkt. Zwar hatte auch die Philosophie

---

verhindert wird, wenn er das Unglück hat, vor der Buße zu sterben? Ist die Wirkung des Sterbebetts denn so unausbleiblich? Und sind nicht 80 Jahre der Verstockung eine Secunde, vergleichbar einem sündigen Jugendtraume, gegenüber der Ewigkeit eines neuen Lebens?

des Alterthums keineswegs in allen ihren Richtungen eine solche Abtrennung, eine ursprüngliche Unabhängigkeit des Daseins der Seele von dem des Körpers angenommen. Aber da die Bibellehre in dem letzten, entscheidenden Stadium ihrer Entwickelung, wenn auch nicht den selbstständigen Ursprung, so doch die selbstständige Fortdauer des von dem Körper durch den Tod abgelösten Seelenwesens in Kraft der geistigen Wiedergeburt zu einem Grundinhalte des Glaubens gemacht hatte, so fand man zum Behufe einer wissenschaftlichen Verarbeitung solches Glaubensinhalts nur diejenigen Systeme des Alterthums brauchbar, welche eine solche Fortdauer als möglich erscheinen lassen. Dies aber waren überall solche, die zuletzt auch auf die Annahme einer in ihrer Wurzel selbstständigen Substantialität des Seelenwesens hinauskommen.

113. So nun ist es geschehen, daß nach kurzen Zweifeln und Kämpfen, die allerdings in der Kirchenlehre der ersten Jahrhunderte auch über diesen Punct stattgefunden haben, die Annahme der Unsterblichkeit der Seele im Sinne des pythagoreischen und des platonischen Systemes, mithin auf Grund und unter Voraussetzung einer ursprünglich von dem Körper unabhängigen Substantialität des Seelenwesens, allgemeinen Eingang fand und unbewußt, in Ermangelung ächt historischer Einsicht und kritischer Sichtung, auch in die Weltanschauung der Bibel hineingetragen wurde. Solche Annahme und Voraussetzung hat sich dergestalt festgesetzt in der Kirchenlehre, daß auch die überwiegende Autorität des aristotelischen Systems im Mittelalter, welches zu ihr sich nicht minder, wie die anthropologischen Anschauungen der Bibel, im Widerspruche befindet, nicht darin hat irre machen können.

Hub. Beckers, Mittheilungen aus den merkwürdigsten Schriften der verflossenen Jahrhunderte über den Zustand der Seele nach dem Tode. H. Schultz, die Voraussetzungen der christlichen Lehre von der Unsterblichkeit. [Randbem. Weiße's 1861/62.]

114. Erst auf Grund dieser solchergestalt in die Bibellehre hineingetragenen, nicht in ihr vorgefundenen Voraussetzung einer natürlichen Unsterblichkeit des menschlichen Seelenwesens hat sich in der Kirchenlehre jener Dualismus ausgebildet, welcher für alle Menschenseelen gleichmäßig eine eben so reale und lebendige, wie der Zeit nach unbegrenzte Fortdauer nach dem Tode des Leibes an-

nimmt und ihre Zustände unter die einfache Alternative von ewiger Seligkeit und ewiger Verdammniß stellt. Solcher Gegensatz tritt nach der Kirchenlehre sogleich mit dem Tode in Kraft, auch für den Zwischenzustand einer rein geistigen Existenz, für welchen daher die biblischen Vorstellungen vom Scheol oder Hades aufgegeben sind. Eine Steigerung aber findet nach beiden Seiten statt mit dem Augenblicke der Erweckung des Leibes (der Auferstehung des „Fleisches"), welche die Kirchenlehre fortfährt als eintretend zu denken mit dem Augenblicke der „Wiederkunft des Menschensohnes".

115. Je mehr nun aber durch das Alles der Begriff geistiger Wiedergeburt, an welchen die Schrift die Aussicht auf Wiedererzeugung des Leibes aus einem inneren geistleiblichen Keime heraus geknüpft hatte, in den Hintergrund gedrängt ward: um so mehr mußte die Voraussetzung eines innerlich nothwendigen, organischen Zusammenhangs zwischen den Zuständen des Diesseits und des Jenseits abhanden kommen, um so mehr sowohl Seligkeit als Verdammniß nur als äußerliche Wirkung eines lohnenden und strafenden Machtwillens der Gottheit aufgefaßt werden. Und zwar dies auf gleiche Weise sowohl für den Zwischenzustand zwischen Tod und Auferstehung, als für die Ewigkeit nach der Auferstehung des Leibes; der Moment dieser Auferstehung selbst wird überall nur als ein Wunderwerk der Allmacht aufgefaßt, und schon frühzeitig gewinnt die Vorstellung Platz, als werde der Auferstehungsleib aus denselben Stofftheilen gebildet, welche den irdischen Leib gebildet hatten.

116. Den rein geistigen Mittelzustand zwischen Tod und Auferstehung betreffend (114), so bildete sich in der mittelalterlichen Theologie die Vorstellung aus, daß in diesen Zustand für alle diejenigen Menschen, welche nicht bereits der Tod vollkommen gereinigt von Sünde antrifft, welche aber doch nicht durch Todsünden den Anspruch auf ewige Seligkeit verscherzt haben, reinigende Strafen eintreten (Fegefeuer), so lange bis alle Sünden völlig hinweggebüßt sind. Auch diese Vorstellung ward jedoch nur ganz äußerlich gefaßt, wiewohl ihr in Anfängen der Begriff eines organischen Zusammenhangs der jenseitigen Zustände mit den diesseitigen, einer allmähligen organischen Umwandlung des sündigen

Daseins in ein sündenfreies im Hintergrunde lag. Um dieser äußerlichen Fassung und der daran sich knüpfenden Uebelstände willen ist diese Vorstellung, die sich allerdings nicht auf directe Schriftzeugnisse berufen kann, von der protestantischen Kirchenlehre aufgegeben worden, während sie von der römisch-katholischen noch festgehalten wird.

117. Desgleichen ist, und zwar schon frühzeitig, nachdem sich die Christenheit in ihrer Erwartung von der baldigen Wiederkunft des Herrn (106) getäuscht gefunden hatte, der neutestamentliche Glaube an eine doppelte Auferstehung und an ein tausendjähriges Reich zwischen der ersten und der zweiten Auferstehung (109) aufgegeben worden. Die Kirche lehrt nur Eine Auferstehung, Ein Weltgericht am Ende der Tage, und von da an den sofortigen Beginn des Reiches der himmlischen Herrlichkeit im verklärten Leibe für die Guten, der ewigen Höllenqualen in einem auch für sie neu aus den Elementen des früheren geschaffenen Leibe für die Bösen. Ihre Vorstellung von der ewigen Seligkeit hat sie sich hauptsächlich aus den biblischen Bildern von der göttlichen „Herrlichkeit" (כָּבוֹד, *δόξα*, gloria), ihre Vorstellung von der Verdammniß der Unseligen aus den Bildern, mit welchen in der Schrift gelegentlich die Feuerqual in der „Gehenna" geschildert wird, zusammengesetzt.

Anhang.

Aphoristisches

zur

Psychologie und Naturphilosophie.

[Ueber die Leidenschaft. Einzelnes Blatt von etwa 1824.] Leidenschaft ist der Naturinstinct, durch welchen der Mensch im Einzelnen und im Ganzen seiner allgemeinen und individuellen Bestimmung im Leben entgegengetrieben wird. Nicht die bloß sinnlichen Begierden, die der Mensch mit dem Thiere gemein hat, sondern nur diejenigen, die ihm als vernünftigem Wesen eigenthümlich sind, sollten mit diesem Namen bezeichnet werden. Sie gehören also wesentlich zum Sein des Menschen, und man darf wohl sagen, daß, je höher und edler dieses Sein in den Individuen ist, desto stärker und größer die Leidenschaften sind. Ueber den Leidenschaften aber ist ein Höheres das übersinnliche und ewige Ich des Menschen. Der nothwendige Wille dieses Ich ist durch die Leidenschaften gleichsam vorgezeichnet oder vorläufig angedeutet; tritt er jedoch einmal mit Bewußtsein hervor, so ist er über die Leidenschaften eben so weit erhaben, wie die übersinnliche und unsterbliche Welt über die irdische. Das Individuum handelt nach Leidenschaft — kann zweierlei heißen: entweder (im subjectiven Sinne) es läßt sich von dem bloßen Instincte, dem zwar nicht schlechthin Sinnlichen, sondern allerdings schon Geistigen, und an sich keineswegs Unvernünftigen, aber doch Niederen und Vergänglichen, bestimmen, wo es sich von dem rein Geistigen und Ewigen in seinem Ich, dem Geist seines Geistes, bestimmen lassen sollte; oder aber zweitens (im objectiven Sinne) es handelt nicht nach allgemein menschlicher, sondern nach individueller, durch Leidenschaft ihm angewiesener Bestimmung: was aber keineswegs durch sein übersinnliches Ich gemisbilligt zu sein braucht; dieses kann vielmehr in Wahrheit das eigentlich Handelnde hierbei sein, dafern es sich (mit mehrem oder minderem theoretischen Bewußtsein), obgleich höherer Natur, doch auf dieser Welt in diejenige individuelle Beschränktheit, die durch die Leidenschaft bezeichnet ist, eingeschlossen erkennt. Hieraus ergiebt sich,

welches der einzig richtige Sinn jenes Ausspruchs, nichts Großes geschehe ohne Leidenschaft, sein kann: nämlich, daß nichts Großes geschieht aus bloß abstracter Vernunft, sondern einzig und allein mit und durch individuelle Bestimmungen und concrete, auf eigenthümliche Weise gebildete Charaktere.

[Ueber ältere und jüngere Geschwister. Aus einem „Zeichen der Zeit" überschriebenen Manuscripte, einer Art Tagebuch, von 1825.] Platon und Schelling sind Brüder. Platon hat alle diejenigen Eigenschaften, welche den vielfachsten Wahrnehmungen zufolge gewöhnlich die ältern Geschwister vor den jüngern, Schelling diejenigen, welche die jüngern vor den ältern auszuzeichnen pflegen. Die ältern Geschwister, Kinder der frühen leidenschaftlichern, aber eines festen, sichern Gleichgewichts und klaren, durchgreifenden Bewußtseins noch ermangelnden Liebe haben gewöhnlich einen unruhigen, ins Weite gehenden Trieb, größere Heftigkeit und Leidenschaftlichkeit nebst viel Universalität des Sinnes, mehr Geist und Gemüth als eigentlichen Charakter; die jüngeren, welche einer geprüften, durch feste und klare Gesinnung unterstützten, treuen Liebe ihr Dasein verdanken, zeichnen sich aus durch Klarheit und Gewandtheit des Geistes und durchdringenden Blick, ruhiges unbefangenes Gemüth und festen, entschiedene Richtungen leicht und consequent befolgenden Charakter.

[Subjectivität und Objectivität im Verkehr. Ebendaher.] Der gebildete Mensch spricht so wenig als möglich von sich oder von der Individualität derer, mit denen er redet. Auch hierin äußert sich die Natur des Geistes, aus sich herauszugehen und objektiv zu werden. Jedes eigentliche Berühren der Individualität seiner selbst oder anderer in der Mittheilung oder Unterhaltung (nicht zu ernsten Zwecken) muß entweder durch Scherz objektivirt oder durch Liebe geheiligt werden. — Unsre Zeit leidet an den entgegengesetzten Extremen; indem einerseits der Ton der Geselligkeit zu sehr an äußern und gleichgültigen Dingen hängt und alle eigentliche Mittheilung unmöglich macht, andrerseits die Mittheilung in der Liebe und Freundschaft, selbst durch die Kunst, zu einseitig subjektiv zu sein pflegt und

oft das Heiligthum der Selbstheit schonungslos verletzt. Beide Gebrechen fließen aber aus derselben Quelle: der Schwierigkeit, das Innere und Geistige objektiv zu gestalten, weil ein Element fehlt, worein man die Gestalten bilden könnte. — Unter den Franzosen wohl zuerst finden sich edle Geister, die genöthigt waren, ihre Subjektivität zur Schau zu tragen und Preiß zu geben, weil sie kein Element fanden, welches ihre schaffende Kraft hätte aufnehmen können, und starre äußere Formen das freie aber gesetzmäßige Ergehen der Seele allenthalben hemmten. Welch ein ganz andres Schauspiel gewähren in dieser Hinsicht die italienische und die spanische Literatur.

Ueber die dunkle und helle Farbe der Augen. [Selbständige Abhandlung, defect vorhanden, mit diesem Titel um 1826 angeführt, wahrscheinlich 1825 geschrieben.]

Eine höchst denkwürdige und bei weitem noch nicht hinreichend beobachtete und für die Menschenkunde und die Geschichte benutzte Erscheinung ist das Zerfallen der menschlichen Gattung in zwei Hauptklassen nach der Farbe der Augen. Eine sorgfältige, durch philosophischen Geist unterstützte Beobachtung wird einen jeden überzeugen, daß der gleich auf den ersten Anblick auffallende Unterschied zwischen dunkeln (schwarzen und braunen) und hellen (blauen) Augen keineswegs ein zufälliger und für die Natur des Menschen gleichgültiger ist, wie dieß von den weitern Variationen innerhalb dieser beiden Hauptgattungen behauptet werden muß, sondern daß er die Natur und das Wesen der menschlichen Seele im Innersten berührt und einen wahrhaft polaren Gegensatz bezeichnet. Um diesen Unterschied seiner vollen Bedeutung nach zu verstehen, ist es keineswegs damit gethan, die einzelnen moralischen und intellektuellen Eigenschaften der Menschen aufzuzählen, und zu sagen, daß ein Theil derselben gewöhnlich mit dunkeln, ein anderer mit hellen Augen verbunden zu sein pflege, ein dritter in keiner Verbindung mit dieser äußeren Verschiedenheit stehe. Wir wollen eine Bezeichnung jenes Gegensatzes versuchen, welche die Absicht hat, unabhängig von solchen Eigenschaften, die ihm äußerlich sind, in seiner Eigenthümlichkeit ihn aufzufassen, und als einen in sich begründeten und daher nothwendigen und wesentlichen darzustellen; wohl wissend, daß eine jede solche Beschreibung, wenn auch die richtige

Idee ihr zu Grunde liegt, doch der manigfaltigsten Zusätze, Ergänzungen und Vervollkommnungen des Ausdrucks fähig und bedürftig bleibt, ja daß sie überhaupt ihrer Natur nach zur Idee nicht anders als die Asymptote zur Hyperbel sich verhalten kann.

Alle polaren Gegensätze haben ihren Grund in dem incommensurabeln Verhältnisse des Endlichen zu dem Unendlichen. Sie stellen den Gegenstand, dessen wesentliches Moment sie sind, als einen der Selbstheit und des Insichseins ermangelnden, nur relativen und andern Wesenheiten inhärirenden dar, aber sie begründen zugleich in diesen fremden Wesenheiten ein Verhältniß zum Absoluten und erscheinen so als Mittler zwischen dem Unendlichen und Endlichen. Man kann daher die polaren Wesenheiten, z. B. die Electricität, den Magnetismus, das Geschlecht, einerseits Attribute des Absoluten, welches in das Endliche sich herabläßt, nennen, anderseits Eigenschaften der endlichen Dinge, durch welche sie in eine Beziehung zum Unendlichen gesetzt werden; und die doppelten Pole selbst haben die Bedeutung, der eine (der s. g. positive) den Uebergang des Unendlichen ins Endliche, der andre (negative) die Rückkehr des Endlichen zur Unendlichkeit zu bezeichnen. Eine von den polaren Gegensätzen wesentlich verschiedene Art der Spaltung und Gliederung seiender Dinge sind die Dreiheiten, welche vielmehr das Insichsein und die Selbstheit begründen, indem sie das Unendliche als wirklich vorhanden, als daseiend darstellen. Ein deutliches Beispiel giebt das animalische Reich; das einzelne Thier als Dreieinigkeit der organischen Momente: Sensibilität, Irritabilität und Reproduktion ist ein Individuum, ein Selbst; die Gattung hingegen als Inbegriff der Geschlechterpolarität entbehrt der Selbstheit und des Insichseins. Der Mensch nun ist sowohl Individuum als auch Gattung nicht bloß als organisches Wesen, in welcher Hinsicht er eben so wie das Thier einerseits selbstständig durch jene organische Dreiheit in sich sein Dasein hat, andrerseits als Glied der Gattung dem polaren Gegensatz des Geschlechts anheim fällt; sondern er ist beides auch noch in einem höheren Sinne: als die dem Organismus eingebildete Intelligenz, als L i c h t w e s e n oder S t e r n. Die Intelligenz steht zu der organischen Natur in demselben Verhältniß, wie das Licht der Weltkörper zu ihrer Schwere. — — Wie nun die entgegengesetzten Geschlechter alle organischen Theile und Eigenschaften gemein haben, aber in verschiedener Richtung oder Beziehung; so zeigt sich

gerade hierin der wahrhaft polare Charakter jenes Unterschiedes der geistigen Individuen, [der sich in dem Gegensatze von dunkeln und hellen Augen ausprägt,] daß die Angehörigen beider Pole dieselben Eigenschaften und Fähigkeiten besitzen können, und dennoch stets einen wesentlich verschiedenen Charakter behalten. Die Aeußerungen dieser Verschiedenheit sind unendlich manigfaltig, und ihre Beschreibung kann nie erschöpft werden; nur einige Andeutungen mögen hier genügen.

Die dunklen Augen gleichen dem nächtlichen Himmel, die hellen dem Himmel des Tages. Wie jener alle die Welten hindurchstralen läßt, welche dieser verbirgt, so lassen schwarze Augen die ganze Seele aus sich hervorstralen; diese Menschen allein vermögen es, ihre ganze Seele niederzulegen in ihrem Thun oder Schaffen; nur sie finden für jede Regung des Gemüthes, für jede Richtung des Geistes den erschöpfenden Ausdruck. Den blauen Augen hingegen, welche in der Differenz wurzeln, wie jene in der Indifferenz, bleibt stets eine unausfüllbare Kluft zwischen Innerem und Aeußerem, Gewolltem und Vollbrachtem, Gesinnung und Handlung. Die Sonne des Absoluten, der sie mit aller Kraft der Seele einzig entgegenstreben, tödtet durch ihre Stralen die leuchtenden Seelen der einzelnen Seiten und Richtungen des Geistes und des Gemüthes, welche in schwarzäugigen Menschen mit selbstleuchtendem Lichte in ihren Thaten und Aeußerungen erscheinen. Die letztern können daher mit leichter [Mühe] und mit weniger Gefahr für ihr Höchstes sich selbst beschränken und feste Richtungen fassen, weil sie größere Sicherheit haben, in diese alles hineinlegen oder alles in ihnen finden zu können, was sie beabsichtigen. Dagegen sind auch die einmal gezogenen Grenzen viel schärfer, bestimmter und unwiderruflicher. Die dunklen Augen sind lebendiger, die hellen unergründlicher. Aus den letztern kann der Geist leichter ganz entschwinden als aus den ersteren, und dann entsteht jene todte, starre und hölzerne Philisterhaftigkeit, die man deswegen fast ausschließend unter blauäugigen Nationen, z. B. den Deutschen und den Engländern, findet. Ist hingegen der Geist nicht ganz erstorben, so schlummern auch in ihm unbestimmbare und nicht zu berechnende Kräfte. Hierin liegt der Grund, warum Voraussagungen über die Richtungen, Handlungsweisen und Schicksale blauäugiger Menschen weit schwieriger und trüglicher zu sein pflegen, als bei schwarzäugigen,

warum sie auch weit weniger sich selbst und alle ihre Kräfte vollständig zu überschauen und in dem Gange ihres eigenen Lebens durchgehends bewußt, plan= und absichtsvoll fortzuschreiten vermögen, wenn gleich sie in allem Einzelnen ungleich mehr mit Bewußtsein, Absicht und Selbstbetrachtung denken und handeln, als jene.

Wie nach dem Glauben vieler alten Völker und nach der Grundlehre des Christenthums Gott die Welt nicht unmittelbar aus seinem Wesen ausstralen ließ, sondern durch die Vermittlung des Wortes die Schöpfung vollbrachte: so ist bei helläugigen Menschen alles äußere Thun ihres Geistes kein unmittelbares, aus dem innersten ungetrennten Selbst rein hervorquillendes, ihre Beziehung zu der Außenwelt keine unvermittelte und eben deshalb zugleich unausgesetzte, sondern allenthalben tritt ein eigener Seelenakt, den man Idee oder auch Wort nennen möchte, zwischen sie und ihre Handlungen oder die Außenwelt. Die Schwarzäugigen scheinen selbst zu einem höhern Geiste in demselben Verhältnisse zu stehen, in welchem jene Ideen oder Worte zu der innersten Seele der Blauäugigen stehen. Der Naturgeist selbst stralt also aus den dunkeln und braunen Augen; darum geben diese uns eine Ahndung einerseits des Göttlichen und Englischen, andrerseits des Teuflischen, während die blauen nur das rein Menschliche ausdrücken. Die Menschen daher, die zu Werkzeugen göttlicher Offenbarung ausersehen waren, können nicht wohl anders als dunkle Augen gehabt haben, während vielleicht nur blaue Augen der innigsten und vollkommensten menschlichen Aneignung des Göttlichen fähig sind. — Mit jenem Bedürfniß einer idealen Vermittlung hängt es zusammen, wenn blaue Augen nicht sowohl die Dinge selbst, als die Beziehungen der Dinge erblicken; wenn sie weit längerer Zeit und größerer Anstrengung bedürfen, als die dunkeln, um über sich, die Welt und ihr Verhältniß zu dieser klar zu werden, um das ihnen Verwandte und Zusagende rein aufzunehmen und treu wiederzugeben; wenn sie zu dem, was die dunkeln Augen von selbst geistig verrichten, immer einer besondern Willensthätigkeit bedürfen; und wenn sie weder so unbedingt glücklich, noch so grenzenlos unglücklich sein können, wie jene. Um das letztere insbesondere zu bestätigen, aber zugleich durch eine recht entscheidende Wahrnehmung über die Natur des merkwürdigen Gegensatzes sich aufzuklären, denke man sich einen Mann, der seine großen und entschiedenen Erwartungen von dem Leben und Forderungen an

die Welt getäuscht fand, und nun in dem klaren Bewußtsein dieses Betrugs und des Mislingens seiner Anschläge und Pläne sich wahrhaft unglücklich fühlt, und Welt und Menschen verachtet oder haßt; und versuche, ob man anders als mit dunkeln Augen ihn sich vorzustellen vermag*).

*) Es erscheint dieser Abhandlung gegenüber unerläßlich auszusprechen, daß der Verfasser selbst dem Theile der Menschen angehörte, den er fast durchgängig hier in Nachtheil gesetzt hat, und dessen charakteristische Vorzüge er eben aus diesem persönlichen Grunde fast ganz übersah. Anm. d H.

[Materie und Geist; Trieb und Empfindung. Aus Gedankenspänen von etwa 1826.] Vor nichts haben die edelsten Geister aller Zeiten einen größern Abscheu gehegt, als den Geist für ein Resultat des Körpers, eine bloße Modification der Materie zu halten. Keine trostlosere Ansicht ist denkbar, als in dem Todten das wahrhaft Seiende zu suchen, aus dem das Lebende nur als eine flüchtige Erscheinung hervorgehe und nothwendig darein zurückschwinden müsse. Die Naturphilosophie hat die Materie zu einer höhern Würde erhoben. Nach ihr ist sie kein Todtes und Starres mehr, sie ist ein Resultat lebendiger aus dem Absoluten ausgefloßener Kräfte und selbst lebendig und eine Seite des Absoluten. Jetzt verschwindet daher die Scheu, die sonst zu gestehen uns abhielt, daß das Geistige aus dem Körper erzeugt werde. Das Lebende nur vermag ein Lebendes zu gebähren, aber warum soll nicht alles Lebende durch wechselsweises Erzeugen und Hervorgehen unter sich zusammenhängen? — Die Materie tritt in die Geisterwelt über durch die Empfindung. Aus der Empfindung geht hervor der Trieb, die erste Grundlage geistiger Wesen. Empfindung geht überall dem Triebe voran. Wie oft sehen wir, daß bei Menschen die Begierde eines Gegenstandes ihr Leben ausfüllt, welche, bevor sie ihn kannten, gänzlich schwieg. Der Trieb nach Nahrung wird zwar nicht durch die Empfindungen ihres Genusses, wohl aber durch die entgegengesetzte Empfindung des Hungers zuerst erzeugt. Die Frucht im Mutterleibe, die noch nicht empfindet, verhält sich, wie die Anatomie deutlich zeigt, beim Empfang ihrer Nahrung ganz leidend, da kein Trieb jene zu suchen sie nöthigt. Die Pflanze empfindet höchst wahrscheinlich nur Einmal während ihrer Existenz:

vor ihrer einzigen willkührlichen (durch Trieb bewerkstelligten) Bewegung, welche die Begattung bezweckt.

[Rangstufen der Gedanken. Ebendaher.] Manche unsrer Gedanken gleichen den Sylphen, Undinen, Gnomen und Salamandern nach der Beschreibung, die Paracelsus von ihnen giebt. Sie verhalten sich zu den eigentlich genialen Gedanken, wie diese zu den Menschen, und zu den alltäglichen, wie diese zu den übrigen Naturgeschöpfen.

[Ueber Licht und Schwere. Einzelnes Blatt, etwa von 1860—1864.] Ist es erlaubt, die Flucht des Lichtes in die Unendlichkeit des Raumes als ein von dem Urwillen, sei es unmittelbar dem göttlichen, oder dem an die Materie entäußerten, ausgesprochenes Ja zu bezeichnen, und ihr gegenüber die Anziehung der Schwere als ein eben solches Nein? Ist es erlaubt, die unendliche Agilität des Lichtes und überhaupt der s. g. Imponderabilien der rastlosen Gedankenbewegung des Geistes zu vergleichen, das beharrende Dasein der Körper aber dem Niederschlage der Gedanken im Bewußtsein? Und wenn uns dies Beides zugestanden werden sollte, so müssen wir dann weiter fragen: wie geht es zu, daß an jedem solchen Niederschlage die unendliche negative Bewegung jenes Nein perennirend festhaftet, die entsprechende positive unendliche Bewegung aber nur augenblicklich hervortritt aus den Processen des Werdens und der Umbildung der körperlichen, in einem bestimmten Raume abgegrenzten Massen? Sind wir nicht genöthigt anzunehmen, daß dieser Gegensatz zurückdeutet auf ein Verhältniß des positiven und des negativen Factors in dem metaphysischen Urgrunde alles Daseins, in der reinen und absoluten Daseinmöglichkeit, welches die bisherige Speculation noch nicht ergründet hat? Daß sie in ähnlicher Weise darauf zurückdeutet, wie der Begriff der Zeit mit seinen zwei, der Begriff des Raumes mit seinen drei Dimensionen, in deren jeder für sich wir ja doch nicht umhin können, die einfache Größenunendlichkeit zu erkennen, aber ausdrücklich schon in den Qualitäten einmal der positiven, einmal der negativen, als deren Product sich uns, wenn wir sie in einander multipliciren, die negative quadratische Unendlichkeit der Zeit, die positive kubische

Unendlichkeit des Raumes darstellt?*) Die Bewegung der Schwere ist, als negative Größe, eine schlechthin einförmige, wie die Bewegung der Zeit. Die Bewegung des Lichtes aber schließt, als positive, eine unendliche Möglichkeit qualitativer Bestimmungen in sich, wie die Unendlichkeit des Raumes jene unendliche Mannichfaltigkeit von Formen und Figuren, welche durch innere Begrenzung aus dem Raume gewonnen werden. Das unendliche Ja ist auch in dem Absoluten der reinen Potenz ein schlechthin voraussetzungsloses; es trägt die unendliche Totalität aller möglichen Bestimmungen, welche dort nur erst die Bedeutung von Größenbestimmungen haben, unmittelbar in sich. Dem entsprechend dürfen wir auch im Urwesen das Licht als schlechthin voraussetzungslosen Anfang aller Wirklichkeit setzen: jene lux primigenia, die wir freilich nicht irgendwo in der creatürlichen Natur mit den Augen des Leibes erschauen zu können meinen dürfen. Das creatürliche Licht ist eben erst ein Product aus der schlechthin positiv unendlichen Größe dieses Urlichtes in die doppelte negative Unendlichkeit der Setzung eines Stoffes, in welcher die unendliche Agilität des Urgeistes aufgehoben ist, und der Aufhebung dieser Setzung durch Verneinung der Einheit, der reinen Potentialität dieses Urstoffes; nicht anders, als wie ja auch die kubische Unendlichkeit des Raumes das Product ist der einfachen positiven Größenunendlichkeit in die zweifache Negative derselben. Die attractive Bewegung dagegen, die Bewegung der Schwere, findet keine Stelle als voraussetzungslose Action im Urgeiste. Sie würde dort nur als etwas gänzlich Inhaltloses gedacht werden können, als einfache Negation jeder positiven Thätigkeit; der Urgeist würde durch sie sein eigenes Dasein verneinen; denn sein Dasein ist ja eben nichts anders, als seine Thätigkeit. Aber was solchergestalt keinen Platz findet in dem reinen Wesen der Gottheit, das findet seinen Platz in der Weltmaterie, sofern die Weltmaterie in Wahrheit auf einer Negation jener reinen Agilität beruht, auf einem Niederschlage derselben zu einem Dasein, welches ihr gegenüber nur als eine negativ unendliche Größe begriffen werden kann. Nicht die Weltmaterie als solche ist die Bewegung der Schwere, denn

---

*) Vgl. hierzu die Abhandlung „über Eintheilung und Gliederung des Systems der Philosophie" in der Fichte'schen Zeitschrift f. Philos. 46. Band (1865), namentlich S. 201 ff. Anm. d. H.

die Weltmaterie ist nicht selbst der Act jener Negation. Sie ist erst das Product aus ihm und den ihm vorangehenden Acte unendlicher Selbstbejahung des Urgeistes, unendlicher Gedankenzeugung, unendlicher Lichtergießung. Sie ist, wie die Zeit, eine quadratische negative Größenunendlichkeit, nur eine aus freier Selbstthat, nicht aus absoluter Denknothwendigkeit hervorgegangene, eine Wirklichkeit, obwohl als negative Größe, nicht, wie die Zeit, eine bloße Möglichkeit. Aber an der Weltmaterie wird jene reine Negation, die Schwere, zur That, sofern die Materie, durch positive Schöpferthat des Urgeistes, in eine Vielheit körperlicher Substanzen auseinandergeworfen, gegen diese Zertheilung, gegen die positive Setzung qualitativer eben so wie quantitativer Unterschiede in ihr, sich selbst behauptet und in die Einheit, in die negative Einheit, die ihr ursprüngliches Wesen ausmacht, zurückstrebt. In diesem Sinne kann und muß die Schwere dem Zuge der Gedanken zur Einheit des Bewußtseins verglichen werden. Sie ist selbst dieser Zug, fortwirkend in der Materie, das heißt in der Gestalt, welche die Gedanken der Gottheit angenommen haben, nachdem ihre Erzeugung, durch die Urthat des göttlichen Schöpferwillens, aus einer unmittelbaren zu einer durch diesen Willen vermittelten, zu einem Bildungsprocesse der Materie, geworden ist. So erweist sich uns die Schwere als der dunkle Grund einer nothwendigen, stets gleichmäßigen Bewegung, gleichmäßig und nothwendig wie die stille Bewegung der Zeit, nur nicht voraussetzungslos wie diese, nicht vorgehend, wie die Bewegung der Zeit als solcher, in der reinen, aller Wirklichkeit vorangehenden Möglichkeit, sondern in der durch die Freiheit des göttlichen Gedankens bereits gestalteten Wirklichkeit. Das Licht aber, das creatürliche Licht, dieses ist, wie alle den Körpern in anderer Richtung, als jener der Schwere, abgewonnenen Bewegungen, und wie nicht minder auch alle unkörperlichen Bewegungen der so genannten unwägbaren Materien, die aber nicht wirklich Materien sind, weil ihnen das wesentliche Merkmal der Materie, dies nämlich ist eben die Schwere, fehlt, die an der Materie und aus der Materie wiederum hervortretende göttliche Gedankenerzeugung. Es ist, sammt jenen aus gleichem Gesichtspunct zu beurtheilenden Bewegungen, für den innerweltlichen schöpferischen Lebensproceß des Urgeistes das Entsprechende, was in der lauteren, vor- und überweltlichen Gottheit die Gedankenzeugung aus dem Bewußtsein. Nur daß diese Be-

wegungen eben so wenig rein und unverkürzt dem Zuge der göttlichen Freiheit folgen, wie dem Zuge jener reinen metaphysischen Nothwendigkeit, welche in den Bewegungen der Schwere waltet. Vermittelt, wie sie es sind, durch das Wesen des an die Materie entäußerten Urwillens, hat ihre Spontaneität überall zu ihrem Subjecte diesen letzteren und nicht die lautere Freiheit des überweltlichen Gotteswillens, obwohl sie nur durch den freien Gotteswillen der Materie entlockt werden. Aber diese Spontaneität selbst ist, als Spontaneität, wirksam nur in den ersten Anfängen dieser Bewegungen. Einmal, durch schöpferische Einwirkung, der Materie abgewonnen, und, durch ihre Spontaneität, gleichsam antwortend der Freiheit des göttlichen Schöpferwillens, fallen sie dann alsbald der Negativität, der Trägheit des materiellen Daseins anheim; in einen mechanischen Kreislauf von Ursachen und Wirkungen hineingebannt, verlaufen sie mit gleicher Nothwendigkeit, wie die Bewegungen der Schwere, obgleich ihr Ursprung nicht in gleicher Weise, wie der Ursprung dieser letzteren, von der Natur dieser Nothwendigkeit ist.

Solchergestalt bildet das creatürliche Licht allerdings in der allgemeinen Sphäre materiellen Daseins und materieller Bewegung einen vollständig entsprechenden Gegensatz zur Schwere. Sie beide stellen uns, so zu sagen, die zwei auseinandergetretenen Factoren der Materie dar, das Licht den positiven, die Schwere den negativen. Sie beide sind Thätigkeiten, sind, die Schwere schlechthin, das Licht wenigstens beziehungsweise, einfache Thätigkeiten, die, als intensive Größen von einem Puncte ausgehend oder nach einem Puncte hinstrebend, zu ihrem Object die Unendlichkeit des Raumes haben. Daher als Gesetz ihrer Wirkung in der Verbreitung über den Raum für sie beide das umgekehrte Quadrat der Entfernung von jenem Puncte; ein Verhältniß, in welchem die mathematische Natur des Raumes für sich allein das Bestimmende ist. Aber die Schwere wirkt perennirend, das Licht augenblicklich, weil die Wirkung der Schwere eine metaphysisch nothwendige Folge des überall sich gleichen Wesens der Materie als solcher ist, die Wirkung des Lichtes aber eine an und für sich immaterielle, nur, innerhalb der Schöpfung und zum Behufe der Weiterführung des Schöpfungsprocesses, an der Materie sich entzündende. Die Schwere als intensive Größe folgt überall in genauester Proportion dem Maße der Materie, oder sie ist selbst vielmehr solches

Maß; die intensive Größe der Lichtwirkung steht zu dem Maße der Materie außer allem und jedem directen Verhältniß.

[Jugend und Frühling. Besonderes Blatt, den Aesthetikheften beigelegt, etwa von 1860.] Es ist nicht leicht Jemand, dem die Analogie zwischen dem Jugendalter der Menschen (in gewissem Sinne der lebendigen Geschöpfe überhaupt) mit dem Frühlinge des Sonnenjahres [nicht] geläufig wäre, sei es in gedankenlosem Nachsprechen, sei es aus eigener Erfahrung und Beobachtung. Aber ich habe bis jetzt noch Keinen gefunden, der sich der Schwere und Tiefe des Problems bewußt geworden wäre, welches in dieser Analogie sich verbirgt (NB. Solon und Mimnermos). Das Problem, was ich meine, liegt nämlich darin, daß der Frühling im Jahre, die Jugend im Menschenleben, gleichmäßig den ästhetischen Höhepunct bezeichnet, während dagegen der Höhepunct der totalen Kraftintensität so hier wie dort in eine nachfolgende Periode fällt. Und zwar gilt dies, soviel die menschliche Jugend betrifft, in einem doppelten Sinne. Die Jugend ist nicht allein die Zeit der höchsten Schönheitsblüthe für den Leib des Menschen, sie ist auch die Zeit der höchsten Frische und Wärme der Gefühle, — das Wort Gefühl im Sinne der den Moment erfüllenden Empfindung, nicht der bleibenden Stimmung genommen, und eben diesen Sinn kann man den specifisch ästhetischen nennen, in der modernen, freilich nicht in der antiken Bedeutung des griechischen Wortes. Hinsichtlich des Frühlings trifft zwar keine dieser Bedeutungen vollständig zu, da für die letztere hier kein Subject, wenigstens kein unserem Verstande direct wahrnehmbares, vorhanden ist, die objective Schönheit der Landschaft aber allerdings im Sommer, ja im Herbste noch eine Steigerung gewinnt. Was hier unter jenem Höhepuncte gemeint sein kann, das ist in alle Wege nur die eigenthümliche Intensität des Naturgefühls, welche sich für die Empfindung des Menschen — vielfältig, wie die Beobachtung zeigt, auch der Thiere — hauptsächlich durch atmosphärische Einwirkung an diejenige Zeit des Jahres knüpft, die in den großen Massen der vegetabilischen Schöpfung die Blüthen hervortreibt, und zugleich, wenn auch in geringerem Maße, an den Anblick und Geruch der einzelnen Pflanzenblüthe. Aber gerade durch diese Modalität des specifischen Frühlings-

gefühls wird jene Analogie zu einer nur um so prägnanteren. Sie weist uns hin auf den eigentlichen Mittelpunct der ästhetischen Lebenssphäre als solcher, welcher eben so, wie der Mittelpunct der ethischen, der im Naturleben die Function des Reifens und Zeitigens der Früchte entspricht, unstreitig im Bereiche der Innerlichkeit oder Subjectivität, nicht in dem der Aeußerlichkeit oder Objectivität zu suchen ist. Wir können demzufolge das Problem auch so ausdrücken: wie geht es zu, daß im Seelenleben des Menschen, im Seelenleben des Menschen an und für sich selbst und eben so auch in seinen Beziehungen zur äußern Natur, die Intensität der Gefühle nicht überall gleichen Schritt hält mit der Vollkommenheit der innern und (zum Theil wenigstens) auch äußeren Vollkommenheit und mit der Stärke der Kraftbethätigung, sondern im Großen und Ganzen dieser Vollkommenheit und Stärke voraneilt? — Nur eine vorläufige, nicht die ganze, die vollständige Antwort auf diese Frage liegt in dem Begriffe des allgemeinen metaphysischen Verhältnisses zwischen Empfindung und Kraft, zwischen Gefühl und Willen. Allerdings nämlich weist das hier in Frage stehende Phänomen, weist die Universalität dieses Phänomens, welche sich in der erwähnten Analogie beurkundet, gedankenmäßig erfaßt, auf ein großes Grundverhältniß in dem Begriffe des Realen überhaupt, des Realen als solchen, des Urrealen, hin. Die Begrenzung, ohne welche der Begriff der Kraft und, als letzter Urquell aller Kräfte, der Begriff des Willens nicht gedacht werden kann, hat zu ihrem nothwendigen Prius eben jenes ἄπειρον eines nur als innerlich, nicht als äußerlich zu denkenden Daseins, welches, als Wirklichkeit gesetzt, eben nichts anders als Gefühl, Empfindung ist. Ohne Empfindung ist Kraft, ohne Gefühl ist Wille metaphysisch unmöglich: das ist eine speculative Wahrheit, an welcher alle wissenschaftliche Psychologie, alle ächte Theologie und Naturphilosophie hängt. Eine Kraft, die keinen Inhalt, ein Wille, der keine Objecte hat, beide wären ein Nichts; ein Inhalt aber, ein Object, das nicht selbst Kraft, nicht selbst Wille wäre, was kann dies sein, als eben Empfindung? Denn alles Aeußere, alles Materielle existirt ja als solches nur durch seinen Gegensatz gegen ein Innerliches. Innerliche Realität aber kennen wir, neben der der Kraft und des Willens, nur in den zwei Gestalten, der Empfindung und dem Denken; daß aber das Denken nicht unmittelbar, nicht durch sich selbst sich dazu eignet, Inhalt der

Kraft, Gegenstand des Willens zu sein, leuchtet ohne Weiteres ein. Nun folgt aus dieser allgemeinen Priorität der Empfindung vor der Kraft, des Gefühls vor dem Willen, allerdings noch nicht sogleich, daß auch überall die quantitativ und qualitativ entsprechenden Grade und Gestaltungen der Empfindung und des Gefühls den entsprechenden Modalitäten der Kraft und des Willens vorangehen. Denn in Anschauung ihrer Modalitäten ist die Empfindung, ist das Gefühl keineswegs einer gegenseitigen Einwirkung von der Kraft, von dem Willen aus verschlossen oder unzugänglich. Im Gegentheil, wie es in ihrer Natur liegt, sich zur Kraft, zum Willen zusammenzufassen und zu vertiefen, und wie solche Zusammenfassung, solche Vertiefung nicht ohne eine innere Begrenzung der an sich unbegrenzten Natur der Empfindung erfolgen kann, so liegt eben damit auch dies in ihrer Natur, solche innere Begrenzung und Bestimmung durch Kraft- und Willensthätigkeit zu empfangen. Die erste Thätigkeit, die erste Wirksamkeit der Kraft und des Willens, diejenige, wodurch Kraft und Willen ihrerseits zum Dasein gelangen, ist keine andere, als eben ein derartiger bestimmender und begrenzender Rückschlag auf Empfindung und Gefühl. So würde es durchaus unzulässig sein, in dem Urgeiste, in der Gottheit, einen entsprechend divergenten Höhepunct des Gefühlslebens von dem Höhepuncte der Willensthätigkeit anzunehmen, wie [in] der Natur des Menschen, in der irdischen Natur überhaupt solche Differenz thatsächlich stattfindet. Indeß ist mit dieser Erwägung die allgemeine metaphysische Seite des Problems doch noch nicht erschöpft. Es kommt nämlich — nicht bei der menschlichen, der irdischen Natur allein, sondern bei aller creatürlichen Natur auch noch das Verhältniß jener Momente in Frage, welches in der Abhängigkeit dieser Natur von dem Urgeiste, in der Mittheilung eines Lebensinhaltes von dem Urgeiste an die creatürliche Natur, an den creatürlichen Geist, begründet ist. Solche Mittheilung kann zunächst überall nur bestehen in der Weckung, in der Anregung von Empfindungen und Gefühlen, nicht unmittelbar in einer Begabung mit Kräften, am wenigsten mit ausdrücklicher Willenskraft. Insofern nun liegt allerdings eine allgemeine metaphysische Nothwendigkeit für die creatürliche Natur in dem Auftauchen von Gefühlen, in welchen sich der von der Gottheit ihr, dieser Natur, zugedachte Lebensinhalt unmittelbar kund giebt, ohne Dazwischentreten einer solchem Inhalt entsprechenden Kraft- und Willens-

thätigkeit. Sie, diese Nothwendigkeit, versinnlicht und versinnbildlicht sich uns durch das Verhältniß von Blüthe und Frucht in der vegetabilischen Natur. Ein Schöpfungsfrühling, ein Paradies der Kindesunschuld und Kindeseinfalt, als Anfang alles höhern, geistigen, alles gottebenbildlichen Daseins, ist eine Annahme, die allwegs in der Nothwendigkeit des Schöpfungsbegriffs als solchen sich begründet zeigt. Aber nicht ein Gleiches gilt von der Abschwächung, von dem relativen Verschwinden und Aufgehen dieser Paradieseszustände in der nachfolgenden Entwickelung der specifischen Geistes- und Willenskräfte. Ein solches liegt keineswegs in der allgemeinen begrifflichen Natur des Gefühls, der Empfindung als solcher. Denn wenn auch die Unendlichkeit derselben in alle Wege begrenzt wird mit jedwedem Auftreten einer Kraft- und Willensthätigkeit, so hat solches ihr Aufgehobenwerden doch an sich selbst keineswegs eine negative, sondern eine durch und durch positive Bedeutung. Die Unendlichkeit des Gefühles wäre nicht, was sie ist, wenn sie nicht, auch innerlich umgrenzt, noch immer Unendlichkeit bliebe, ja wenn nicht ihre wahre Unendlichkeit erst innerhalb der Grenze energisch hervorträte. Aus diesem Grunde denken wir uns ja auch die Seligkeit Gottes keineswegs als abgeschwächt durch seine schöpferische Willensthätigkeit; wir denken sie, mit gutem metaphysischem nicht minder wie mit religiösem Recht, als lebendig Eins mit dieser letzteren. Entsprechendes auch in der Creatur als möglich, als von dem schöpferischen Willen beabsichtigt vorauszusetzen, dazu nöthigt uns durchaus nicht eine metaphysische Denknothwendigkeit; nur die Erfahrung zeigt, daß es in der irdischen Creatur nicht so ist. Und warum ist es hier nicht so? Da bleibt für ein folgerechtes Denken nichts übrig, als, ein Zurückbleiben der irdischen Creatur hinter der Intention ihres Schöpfers anzunehmen, ein Nichtgelungensein jenes vollständigen Einklangs zwischen den Lebenssphären des Gefühls und des Willens sammt den durch creatürliche Willensthätigkeit gestalteten Naturkräften. Dasselbe Verhängniß, welches für alle irdische Creatur, auch für die durch ihre Daseinsstufe, durch die ihr eingepflanzte Unsterblichkeit, [darüber erhobene,] den Tod des Leibes zu einer Nothwendigkeit machte, eben dieses Verhängniß der „seufzenden Creatur" hat auch die bleibende Differenz jener beiden Lebenssphären herbeigeführt. Das ersterbende Jugendgefühl im Menschen und das ersterbende Frühlingsgefühl in der auch ihrerseits im Menschen

zum Selbstgefühl und Selbstbewußtsein hindurchbrechenden Natur, in beiden giebt sich die Signatur jenes „Todes" kund, welchen die Schrift als „Sold der Sünde" bezeichnet hat. Aber dieses Ersterben ist doch nicht ein wirklicher Tod, es ist, so hier wie dort, eben nur ein Verborgensein des Gefühlselementes in der Kraftsubstanz, in welche es eingeht, um dereinst aus ihr zu neuem Leben, zu einem ewigen Frühling und einer ewigen Jugend, erweckt zu werden.

Chronologisches Verzeichniß

der bisher erschienenen, auf Psychologie und Naturphilosophie bezüglichen Schriften Weiße's*).

1829. Aristoteles Physik. Uebersetzt und mit Anmerkungen begleitet. Leipzig, Ambr. Barth.
Aristoteles von der Seele und von der Welt. Desgleichen.

1831. Ueber Fischer „Die Lehre von den Arten der Seele". Leipziger Literaturzeitung, Nr. 256.

1832. Ueber Baader „Vierzig Sätze aus einer religiösen Erotik". Das. Nr. 133.
Ueber Schubert „Geschichte der Seele". Das. Nr. 165—67.

1833. Ueber Fischer „Die Freiheit des menschlichen Willens". Das. Nr. 216.
Ueber Richter „Die Lehre von den letzten Dingen". Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, 2. Bd. Nr. 41 f. Angehängt an Weiße's „Philosophische Geheimlehre", s. u.
Ueber C. Conradi „Selbstbewußtsein und Offenbarung". Sengler's religiöse Zeitschrift für das katholische Deutschland, 2. Heft.

1834. Die philosophische Geheimlehre von der Unsterblichkeit des menschlichen Individuums. Dresden, Ch. F. Grimmer.
Ueber Heinroth „Die Lüge". Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, 2. Bd. Nr. 116.
Ueber J. H. Fichte „Die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer". Blätter für literarische Unterhaltung, Nr. 286—88.

*) Entnommen aus einem Gesammtverzeichnisse der Schriften Weiße's, welches ich in der Fichte'schen Zeitschrift für Philosophie d. J. (55. Bd. 1. Heft) veröffentlicht habe. In der dort vorausgeschickten Einleitung sind die Beschränkungen ausgesprochen, welche der Anspruch auf Vollständigkeit nothwendig erleiden muß, aber auch die begründete Zuversicht, daß die Vollständigkeit doch wohl erreicht worden ist. D. H.

1835. Ueber C. G. Carus „Vorlesungen über Psychologie". Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, 1. Bd. Nr. 8—10.
Ueber Herbart „Lehrbuch der Psychologie". Daselbst 2. Bd. Nr. 21—26.

1836. Nikodemus, das Büchlein von der Auferstehung. Dresden, Ch. F. Grimmer.
Ueber Romang „Ueber Determinismus und Willensfreiheit". Heidelberger Jahrbücher, Nr. 62—64.
Ueber Göschel „Von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele". Theologische Studien und Kritiken, 1. Heft.
Ueber die philosophische Bedeutung der christlichen Lehre von den letzten Dingen. Daselbst 2. Heft.

1837. Ueber Conradi „Unsterblichkeit und ewiges Leben". Blätter f. literarische Unterhaltung, Nr. 188 f.

1838. Zur Geschichte des Unsterblichkeitsglaubens unter den Völkern des Alterthums. Fichte's Zeitschrift für Philosophie, 2. Band, 1. Heft.

1839. Ueber Jul. Müller „Die christliche Lehre von der Sünde". Blätter für literarische Unterhaltung, Nr. 152—54.
Ueber Daub „Vorlesungen über die philosophische Anthropologie", 1. Band. Münchener Gelehrte Anzeigen, Nr. 64—67.

1840. Ueber Snell „Philosophische Betrachtungen der Natur". Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, 2. Band, Nr. 60.

1841. Ueber Hegel „Encyklopädie". Daselbst 1. Bd. Nr. 7—10.
Ueber Hinkel „Die speculative Analysis des Begriffes Geist". Fichte'sche Zeitschrift f. Philosophie. 7. (N. F. 3.) Bd. 2. Heft.
Ueber Michelet „Vorlesungen über die Persönlichkeit Gottes und die Unsterblichkeit der Seele"; und
Erdmann „Natur oder Schöpfung?" Das. 8. (4.) Bd. 1. u. 2. Heft.
Ueber Vatke „Die menschliche Freiheit in ihrem Verhältnisse zur Sünde und zur göttlichen Gnade". Das. 2. Heft.

1843. Ueber Hegel „Vorlesungen über Naturphilosophie". Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, 2. Bd. Nr. 6—10. 21—25.

1844. Hegel und das Newtonische Gesetz der Kraftwirkung. Fichte'sche Zeitschrift für Philosophie, 13. Band, 1. Heft.
Die Hegel'sche Psychologie und die Exner'sche Kritik. Daselbst 2. Heft.

1845. Ueber Jul. Müller „Die christliche Lehre von der Sünde". Neue Jenaische Allgemeine Literaturzeitung, Nr. 40—42. 104—107.

1854. Die Prädestinationslehre als „altprotestantisches

Centraldogma". [Mit Bezug auf Alex. Schweizer.] Protestantische Kirchenzeitung, Nr. 26.

1854. Das Christenthum und die Hypothese der Weltbeseelung. [Mit Bezug auf Fechner's „Zendavesta".] Das. Nr. 38.

1855. Ueber die Grenzen des mechanischen Princips der Naturforschung. Mit Beziehung auf Fechner's Atomenlehre. Fichte'sche Zeitschrift für Philosophie, 27. Bd. 1. Heft.

Ueber Blaßmann „Prolegomena der speculativen Naturwissenschaft". Daselbst.

Ueber die Grenzen des mechanischen Princips der Naturforschung. Zweiter Artikel. Daselbst 2. Heft.

Ueber Rudolf Wagner „Menschenschöpfung und Seelensubstanz" und Desselben „Ueber Wissen und Glauben mit besonderer Beziehung zur Zukunft der Seelen". Protestantische Kirchenzeitung, Nr. 1.

Ueber Steffensen „Das menschliche Herz und die Philosophie". Daselbst Nr. 18.

1856. Der Kampf des Glaubens gegen den Materialismus. Erster Artikel. Protestantische Kirchenzeitung, Nr. 35.

Zweiter Artikel. Daselbst Nr. 38.

1857. Dritter Artikel. Daselbst Nr. 23 f.

Ueber Rud. Wagner „Der Kampf um die Seele". Das. Nr. 32.

Ueber „Gott und seine Schöpfung" [von Th. Rohmer.] Das. Nr. 43.

Ueber Schellwien „Kritik des Materialismus". Das. Nr. 51.

1860. Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christenthums. Zweiter Band. A. u. d. T.: Die Welt- und Menschenschöpfung. Leipzig, Hirzel.

Ueber die Grenzen des mechanischen Princips der Naturforschung. Dritter Artikel. Fichte'sche Zeitschrift für Philosophie, 36. Band, 1. Heft.

Ueber Jäger „Die Freiheitslehre als System der Philosophie". Protestantische Kirchenzeitung, Nr. 42.

1862. Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christenthums. Dritter Band. A. u. d. T.: Die Heilslehre des Christenthums. Leipzig, Hirzel.

Ueber „Das unbewußte Geistesleben und die göttliche Offenbarung." Fichte'sche Zeitschrift für Philosophie, 40. Band, 2. Heft.

1863. Noch ein Wort über die Darwin'sche Transmutationstheorie. Protestantische Kirchenzeitung, Nr. 25 f.

Ueber Snell „Die Schöpfung des Menschen". Das. Nr. 36.

Ueber Paganini „Sulle più riposte armonie della filosofia

naturale colla filosofia soprannaturale". Fichte'sche Zeitschrift für Philosophie, 43. Band, 2. Heft.

1865. Ueber Lotze „Mikrokosmus". Daselbst 47. Band, 2. Heft.

Ueber den Witz. Geschrieben im Winter 1865/66. Abgedruckt in „Kleine Schriften zur Aesthetik", Leipzig, Breitkopf und Härtel, 1867.

Berichtigungen.

S. 55,	Z. 13 v. o.	lies	Thatsachen	für	Thatsache.
„ „	„ 18 v. u.	„	verstehen	„	erblicken.
„ 66,	„ 19 v. o.	„	psychischen	„	physischen.
„ „	„ 23 v. o.	„	des geistigen	„	der geistigen.
„ 88,	„ 10 v. u.	„	hatten	„	hatte.
„ 91,	„ 6 v. o.	„	meiner	„	meine.
„ 129,	„ 13 v. u.	„	in ihr vor		enthalten.
„ 130,	„ 4 v. u.	tilge das Komma.			
„ 212,	„ 18 v. o.	„	„	„	nach Gefühle.
„ 233,	„ 12 v. u.	„	„	„	
„ 238,	„ 1 v. u.	lies	ein	für	eine.
„ 253,	„ 16 v. u.	„	Weltwirklichkeit	für	Willkührlichkeit.
„ 261,	„ 7 v. u.	„	Standpunct	für	Stand.
„ 289,	„ 16 v. o.	„	vor	für	von.
„ 301,	„ 1 v. o.	„	welches	für	welche.
„ 316,	„ 7 v. u.	„	er	für	sie.

Druck von Bär & Hermann in Leipzig.